

La realidad efectiva y el método. La asunción del pensamiento jacobiano en la consolidación lógica de la filosofía de G. W. F. Hegel.

Autor:

Figueredo Núñez, Hugo A.

Tutor:

Sisto, Horacio Martín

2022

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Secretaría de Posgrado

La realidad efectiva y el método. La asunción del pensamiento jacobiano en la consolidación lógica de la filosofía de G. W. F. Hegel

Tesis presentada con el fin de cumplir los requisitos finales para la obtención del título de Doctor en Filosofía

Tesista: Prof. Hugo A. Figueredo Núñez.
Director: Dr. Horacio Martín Sisto.

Peê ñaĩ'ũ pesengüê
Co ïví co pende sî
I tîkéra cu Yasî
Oicové cu mōcōivé:
Manté rei cu o yéré
Umi jhagüé cu ïvîrá.
O mumú va pe jhechá
Umíva cu ïví rasó
Pe yú riré pe manó
Jhesé ke pe yejhe'á.

Rosicrán, *Ñande ïpî Cuéra.*

Agradecimientos

Las ideas que contiene esta investigación comenzaron a ser pensadas la tarde del 7 de septiembre de 2012 en un micro que me traía a Buenos Aires desde Santa Fe. El punto final de esta tesis se escribe la noche del 24 de febrero de 2022 cuando suenan tambores de guerra en Europa. Mientras pensaba y escribía esta tesis han sucedido descalabros económicos, crisis políticas, aumento explosivo de la pobreza, crisis climática, pandemia, guerras, y en más de una ocasión me pregunté qué hacía yo investigando una controversia filosófica sobre la realidad efectiva a inicios del siglo XIX en Alemania. Creo que es importante que quienes nos dedicamos a la filosofía no aceptemos fácilmente la respuesta de que nuestra disciplina carece en sí misma de utilidad, no porque ella deba tener una aplicación directa en los avatares espirituales y materiales de nuestra época, sino para reconocernos como retoños de un tiempo en el cual y por el cual somos responsables de pensar. Confieso que solo encontré respuestas provisionarias a mi pregunta, ninguna cierta y evidente, pero que me han permitido llegar hasta aquí, esta noche. Sí estoy completamente convencido de que no lo hice solo, que nos habitan multitudes y que a ellas les gusta gritar especialmente cuando pensamos. No quisiera dejar de agradecer a una parte de esa multitud que me ha habitado durante estos años.

En primer lugar, quisiera agradecer el sostén económico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, perteneciente al Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, que mediante una beca doctoral me ha permitido dedicarme por entero a la investigación.

Quisiera también agradecer a la Universidad de Buenos Aires, la casa de estudios que me ha formado, me ha dado ideas, armas y también amores. Muchas de las cosas que me engullecen de mí mismo se las debo a haber caído a sus aulas.

Debo agradecer también a quien estaba sentado frente a mí en aquel micro el 7 de septiembre de 2012, Martín Sisto. Desde esa tarde él me ha escuchado, aconsejado, cuidado y ha dirigido esta tesis con su saber sin olvidar su calidez humana.

Durante estos años he interactuado con diversos profesores y colegas que abonaron de manera directa e indirecta a la realización de esta investigación. Quisiera especialmente agradecer a los colegas hegelianos con quienes he intercambiado ideas y también afectos. Ellos fueron Milton Abellon, Miguel Herszenbaum, Eduardo Assalone, Pablo Santero, Ezequiel Curroto, Ruben Alejandro Pulca Vite, Leonardo Abramovich, Alejandro Murúa y Javier Gulin. Particularmente quisiera agradecer a Fernando Turri, con quien una noche, a orillas del lago de Chascomús, encontramos la solución a todos los problemas de la filosofía occidental, pero nos reímos tanto que luego la olvidamos.

No quisiera dejar de agradecer a mis amigos. A Cecilia Anahí Segovia, porque estuviste en los chaparrones, en las tormentas y creíste en mí cuando ni siquiera yo lo hacía. A Pablo Ciarrochi, por nuestras carcajadas inundadas de arcoíris y por los años hermosos que nos esperan. A Agustina Cassinelli, porque saber que estás ahí hace al mundo un lugar más seguro y me vuelve un poco más valiente. A Harald Herrmann, por todas las veces que con palabras o sin ellas me dijiste “Ich glaube an dich” y yo me sentí más fuerte.

Finalmente, quisiera agradecer a quienes estuvieron desde el inicio de los tiempos, mi familia. A Delia Núñez Carmona, porque durante una tormenta paraguaya que parecía querer derribar nuestra casa me enseñaste algo de lo absoluto que juro jamás olvidar. A María Elsa Núñez, por darme la vida y por mostrarme que la mejor manera de sobrevivir es el amor. A Adriano Figueredo, por la fuerza con que te sujetas a la vida, antes y también ahora. A Aída

Noemí Figueredo, porque desde que llegué me cuidaste a tu manera y estoy seguro que lo seguirás haciendo hasta que esto acabe. A Juan Cruz Esquivel Figueredo, porque no dejas de sorprenderme con lo infinita que puede ser la ternura.

Almagro, 24 de febrero de 2022.

| | |
|---|----|
| Índice | 1 |
| Abreviaturas | 5 |
| Introducción | 8 |
| § 1. El método absoluto y la <i>Unphilosophie</i> | 8 |
| Planteamiento del problema, 8 – El pensamiento de Jacobi y su recepción, 9 – La filosofía clásica alemana, 11 - Estado de la cuestión sobre la recepción hegeliana del pensamiento de Jacobi, 12 – Jacobi y las ideas juveniles de Hegel, 13 – La reacción contra el pensamiento jacobiano en los años de Jena, 16 – La integración lógica al sistema, 20 – La cuarta etapa de la recepción, 24 – La tensión de la filosofía hegeliana con el pensamiento jacobiano, 25 - El subjetivismo en la recepción hegeliana del pensamiento de Jacobi, 25 – La subsunción de la radicalidad jacobiana, 27 – La nulidad y la realidad efectiva en la asunción del pensamiento jacobiano, 30. | |
| § 2. El método y la realidad efectiva | 36 |
| § 3. Metodología | 38 |
| § 4. Síntesis de la investigación | 40 |
| Capítulo I. El tiempo de las cosas singulares reales y efectivas | 43 |
| Un pensador de tres tiempos, 43. | |
| § 1. La crítica al fundamento y la creencia inmediata | 41 |
| La defensa de la evidencia, 44 – La disolución de la causa en el fundamento, 46 – La formación de las cosas singulares reales y efectivas, 48 – Los absurdos de la razón, 51 – La reunión legítima de la causa y el fundamento, 53 – La historia de la razón especulativa, 56 – El espíritu de la doctrina de Spinoza, 59 – La sustancia como causa única e infinita, 61 – La expresión más coherente de la razón, 63 – El <i>Salto mortale</i> , 64 – La creencia inmediata, 65. | |
| § 2. Las críticas al idealismo y la presuposición de lo incondicionado | 68 |
| El objetivo crítico de limitar el uso especulativo de la razón, 68 – La incoherencia del idealismo kantiano, 69 – La creencia en la base del idealismo trascendental, 72 – La imposibilidad de la síntesis, 73 – La culminación idealista del uso especulativo de la razón, 76 – La ciencia como autoconocimiento del Yo, 77 – El idealismo es nihilismo, 79 – El corazón como reacción al nihilismo, 81 – La naturaleza autárquica del idealismo, 83 – La oposición absoluta con lo verdadero, 84 – Reconsideración de la disolución de la causa en el fundamento, 86. | |
| § 3. La razón y la creencia | 88 |
| Reconsideración retrospectiva, 88 – La razón verdadera y efectiva es la facultad de presuponer lo incondicionado, 89 – La identidad entre la razón y la creencia inmediata, 91 – Acercamiento a la filosofía kantiana y distinción de sus retoños, 93 – Ponderación histórica inmediata del pensamiento jacobiano, 95. | |
| Capítulo II. La recepción del pensamiento jacobiano en la filosofía hegeliana | 97 |
| La noción de recepción, 97. | |
| § 1. El horror ante la aniquilación de lo finito | 99 |

| | |
|---|-----|
| La crítica filosófica, 99 – La necesidad de la filosofía y su tarea, 100– La reflexión filosófica, 103 – El primer abordaje del pensamiento jacobiano, 105 – El saber formal, 108 – La polémica con la filosofía kantiana, 116 – La polémica con la doctrina de Spinoza, 118 – La <i>Geistreich</i> del pensamiento jacobiano, 120 – El carácter especulativo de la creencia inmediata, 122 – La libertad concreta, 123 – La tarea del nihilismo, 124 – El nihilismo incompleto de la doctrina de la ciencia, 127 – El escepticismo como propedéutica, 129. | |
| § 2. Las figuras de la conciencia y el pensamiento jacobiano | 133 |
| La consumación del escepticismo, 133 – El método de la <i>Phänomenologie</i> , 135 – Momentos jacobianos en las figuras de la conciencia, 137. | |
| § 3. Los precedentes del método | 139 |
| El método del sistema, 139 – Exposición extrínseca del método, 141 – La asunción doctrinal en el movimiento del método, 143 – La metafísica como antecedente del método, 145 – La filosofía kantiana como precedente del método, 145 – El pensamiento jacobiano y el hundimiento de la metafísica, 148 – Un precedente débil o un precedente excesivo, 152 – El reconocimiento de la precedencia, 154. | |
| Capítulo III. La comprensión lógica del pensamiento jacobiano | 160 |
| Un año particular, 160 – La cercanía de la <i>Lehre vom Begriff</i> y la <i>Rezension</i> , 163 – El contenido de la <i>Rezension</i> , 165. | |
| § 1. La consideración fenomenológica del surgimiento del pensamiento jacobiano | 167 |
| La ilustración francesa, 167 – La <i>Aufklärung</i> , 169 – La esencia vacía y abstracta de la <i>Aufklärung</i> , 170 – Dios como objeto, Dios como fin, 175 – La reacción del pensamiento jacobiano contra el vacío ilustrado, 177. | |
| § 2. El comienzo genuino de la filosofía | 178 |
| El uno y el método, 178 – El uno en el pensamiento jacobiano, 180. | |
| § 3. El uno y lo libre | 184 |
| Más allá de lo uno, 185 – En lo uno no hay lugar para el espíritu, 186. | |
| § 4. La confutación de la posición sustancial | 187 |
| La refutación de Spinoza según Fichte, 187 – La refutación de Spinoza según Schelling, 189 – La confutación del spinozismo según Hegel, 189 – La realidad efectiva y la confutación, 191. | |
| § 5. La superación de la posición sustancial en el pensamiento jacobiano | 195 |
| El límite de la intuición de lo uno, 195 – La necesidad de mediación, 197 – La doble negación, 198 – La inmediatez jacobiana y la reflexión, 199. | |
| §6. Los momentos de la asunción del pensamiento jacobiano | 200 |
| Capítulo IV. La realidad efectiva en la <i>Lehre vom Wesen</i> | 208 |
| Consideraciones históricas, lógicas y sistemáticas de la <i>Wirklichkeit</i> , 208. | |
| § 1. La realidad efectiva en la filosofía hegeliana antes de su determinación lógica | 209 |
| La noción de <i>Wirklichkeit</i> en la disputa entre el realismo y el idealismo, 209 – La realidad efectiva para el realismo, 209 - <i>Realität</i> y <i>Wirklichkeit</i> en la filosofía kantiana, 210 – La <i>Realität</i> en la <i>Doctrina de la ciencia</i> , 212 – <i>Wirklichkeit</i> en la filosofía de la identidad, 212 – La disputa entre el realismo y el idealismo no es racional, 213 – La identidad entre la razón | |

| | |
|--|-----|
| y la realidad, 214 - La realidad y la realidad efectiva en la <i>Phänomenologie</i> , 215 – La analogía y la ley, 217 – La realidad efectiva como experiencia de la conciencia, 218. | |
| § 2. La realidad inmediata y la realidad efectiva en la <i>Lehre vom Sein</i> | 220 |
| El dinamismo de las esencialidades, 220 – La deducción de la realidad inmediata, 221, - La dialéctica inicial del Ser, 221 – El <i>Dasein</i> , 222 – <i>Sein-für-Anderes</i> y <i>Ansichsein</i> , 223 – La <i>Realität</i> es la unidad del <i>Dasein</i> , 224 – El <i>Dasein</i> y los sentidos de realidad, 224 - El <i>Dasein</i> del realismo, 226 – La realidad en sentido eminente, 227 – La vinculación de la realidad inmediata y la realidad efectiva, 228 – Síntesis del párrafo § 2, 229. | |
| § 3. La <i>Lehre vom Wesen</i> y la exhibición de lo absoluto | 230 |
| La esencia en la verdad del ser, 230 – La reflexión en sí misma como el movimiento de la esencia, 232 – El fenómeno, 233 – La identidad absoluta, 234 – La exhibición de lo absoluto, 235 – El atributo de lo absoluto, 236 – El modo de lo absoluto, 237 - Síntesis del párrafo § 3, 237 – Antes que el todo en unidad, lo absoluto es la unidad del todo, 238. | |
| § 4. La deducción inmanente de la realidad efectiva | 239 |
| La <i>Realität</i> es posible, 239 – La posibilidad formal, 240 – La contradicción en la <i>Wirklichkeit</i> , 241 – La contingencia, 242 – La posibilidad real, 243 – La necesidad real, 244 – La necesidad absoluta, 245 – Síntesis del párrafo § 4 – El dinamismo de la unidad del todo, 248. | |
| § 5. La necesidad y la libertad en la realidad efectiva | 249 |
| La sustancia, 249 – La actuosidad de la sustancia, 250 – La identidad de la causa y el efecto, 251 – La sustancia es pasiva, la sustancia es activa, 252 – La interacción, 253 – La necesidad se hace libertad, 253 – Síntesis del párrafo § 5, 254 – La deducción de la libertad en la sustancia, 254. | |
| § 6. La realidad efectiva en el concepto | 258 |
| La unidad de la <i>Wirklichkeit</i> y el concepto, 258 - El contenido del método, 258. | |
| § 7. La realidad efectiva en la filosofía del espíritu | 259 |
| La relevancia metodológica de la realidad efectiva, 259 – El estado como realidad efectiva del pueblo, 259 – El pueblo como inmediatez, 260 – La multitud como la inmediatez mediada de la diversidad, 261 – La mediación del universal, 263 – El poder legislativo, 265 – Lo universal del pueblo como efectivo, 265 – La razón efectiva en la historia universal, 266 – La historia <i>a priori</i> y la historia empírica, 268 – Lo posible en la historia, 269 – La historia reflexiva, 269 – La historia filosófica, 270. | |
| Capítulo V. El método absoluto del pensar y las intuiciones | 272 |
| La cumplimentación de la asunción del pensamiento jacobiano, 272 – Las intuiciones subjetivas y arbitrarias ante el método, 273. | |
| § 1. La asunción del pensamiento jacobiano en la consolidación lógica de la filosofía hegeliana | 274 |
| El límite de lo uno sustancial, 275 – La negación en la sustancia, 277 – Lo absoluto como espíritu, 277 – Las consecuencias del rechazo a la medición, 278. | |
| § 2. La posibilidad formal en la filosofía kantiana | 280 |
| Crítica extrínseca, 280 – Crítica inmanente, 280 – La necesidad de lo concreto, 282. | |
| § 3. La realidad efectiva del espíritu | 283 |
| El corazón como espíritu concreto, 283 – La voluntad indeterminada, 284 – Lo concreto y lo efectivo, 285. | |
| § 4. El método y las intuiciones | 286 |
| El proceder del pensamiento jacobiano, 286 – Consideración metodológica del <i>Geistreich</i> del pensamiento jacobiano, 287. | |

| | |
|--|-----|
| § 5. La reacción de Jacobi a la <i>Rezension</i> | 291 |
| Capítulo VI. La nulidad en el pensamiento jacobiano | 295 |
| Las hipótesis de nuestra investigación, 295 – Consideración de la primera hipótesis, 295, Consideración de la segunda hipótesis, 298 – Consideración de la tercera hipótesis, 300 – La nulidad en el pensamiento jacobiano, 302. | |
| Fuentes y literatura | 308 |
| 1. Fuentes de la filosofía hegeliana, 308 – Traducciones de las fuentes hegelianas consultadas, 309. | |
| 2. Fuentes del pensamiento jacobiano, 310 – Traducciones de las fuentes jacobianas consultadas, 310. | |
| 3. Fuentes secundarias consultadas, 311. | |
| 4. Literatura, 313. | |

Abreviaturas

- DFS* Hegel, G. W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, en *Gesammelte Werke, 4: Jenaer kritische Schriften*, eds. H. Büchner y O. Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1968, pp. 1 – 91
- DHG* Jacobi, F. H. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau: Gottlieb Loewe, 1787.
- GDO* Jacobi, F. H., *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, en *Werke*, III, eds. F. H. Jacobi, F. Köppen y F. V. Roth. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1816, pp. 245 – 460.
- GUW* Hegel, G. W. F. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en *Gesammelte Werke, 4: Jenaer kritische Schriften*, eds. H. Büchner y O. Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1968, pp. 313 – 414.
- JAF* Jacobi, F. H., *Jacobi an Fichte*, en *Werke*, III, eds. F. H. Jacobi, F. Köppen y F. V. Roth. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1816, pp. 1 – 57.
- LLB* Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, *Gesammelte Werke*, 12, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1981.
- LLS* Hegel, G. W. F., *Lehre vom Sein*, en *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, *Gesammelte Werke*, 11, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1978, pp. 15 – 232
- LLW* Hegel, G. W. F., *Lehre vom Wesen*, en *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, *Gesammelte Werke*, 11, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1978, pp. 241 – 409
- LSB* Jacobi, F. H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herr Moses Mendelssohn*. Breslau: Gottlieb Löwe, 1789.
- Phä* Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, 9, ed. W. Bonsiepen y R. Heede. Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- Rez* Hegel, G. W. F., *Friedrich Heirich Jacobi's Werke. Dritte Band*, en *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, en *Gesammelte Werke*, 15, eds. F. Hogemann y Ch. Jamme. Hamburg: Felix Meiner, 1990, pp. 7 – 29
- UKV* Jacobi, F. H., *Ueber der Unternehemmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu Bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*, en *Werke*, III, eds. F. H. Jacobi, F. Köppen y F. V. Roth. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1816, pp. 59 – 195.

- UTI* Jacobi, F. H. “Ueber den Trascendentalen Idealismus“, en *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau, Gottl. Loewe, 1787, pp. 209 – 230
- VEV* Jacobi, F. H. “Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften“, en *Werke*, II, eds. F. H. Jacobi, F. Köppen y F. V. Roth. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1815, pp. 3 – 126.

Introducción

§ 1. El método absoluto y la *Unphilosophie*

En un pasaje de *Lehre vom Begriff*,¹ antes de la asunción (*Aufhebung*)² de la idea del conocer por la idea del bien y la posterior unidad de ambas en la idea absoluta, G. W. F. Hegel afirma que el método de la anterior (*vormalige*) metafísica fue destruido por I. Kant y F. H. Jacobi (*GW* 12, 229 – 230).³ Alega Hegel que, al demostrar que el contenido de la metafísica conduce a antinomias (*Antinomien*), Kant habría manifestado que su materia misma conlleva contradicciones, aunque al no reflexionar sobre la demostración, el filósofo de Königsberg indicó a la subjetividad (*Subjectivität*) como lo insuficiente del conocer. Jacobi, por el contrario, agrega Hegel, sí reflexionó sobre la demostración (*Demonstration*) al exponer su subordinación a la conexión entre la condicionalidad (*Bedingtheit*) y la dependencia (*Abhängigkeit*), por medio de la cual la finitud se constituye como única realidad (*Realität*) y lo verdadero infinito resulta inalcanzable (*GW* 12, 229). Pero, concluye Hegel, el principio (*Princip*) de la filosofía es el concepto libre infinito y todo su contenido descansa en su movimiento (*GW* 12, 230), el cual se manifiesta como el método del pensar puro en la idea absoluta (*GW* 12, 236 – 241) en la conclusión de la *Wissenschaft del Logik*.

A pesar de su manifiesta relevancia para el proyecto hegeliano, ambos precedentes han recibido una atención dispar en la literatura especializada. La vinculación de la *Logik* con la dialéctica kantiana ha sido objeto de una exploración profusa,⁴ teniendo un lugar destacado también en las indagaciones sobre el período denominado idealismo alemán.⁵ La relación de

¹ Para la fuente hegeliana consideraremos Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1968 – ss., edición histórico-crítica de las obras publicadas, los manuscritos, las lecciones y las notas, elaborada por el *Hegel-Archiv / Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie* de la *Universität Bochum* y la *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* en colaboración con *Deutschen Forschungsgemeinschaft*. Actualmente está compuesta por treinta y un tomos. En adelante, *GW*.

² Sobre la traducción de uno de los términos centrales de la filosofía hegeliana, “*Aufhebung*”, no existe un acuerdo en las versiones españolas más significativas de las obras de Hegel: A. Algranati y R. Mondolfo han optado traducirlo por “eliminar”; R. Valls Plana ha elegido “superación”; A. Gómez Ramos ha utilizado “cancelar” o “asumir”, según el caso; y F. Duque ha empleado “asunción”. Seguimos a Duque al entender que su elección mantiene la complejidad del sentido negativo, positivo y sintético que mienta simultáneamente el término en alemán.

³ *GW* 12, 229 – 230: “*In der That aber ist durch Kant und Jacobi die ganze Weise der vormaligen Methaphysik und damit ihre Methode über den Hauffen geworfen worden*”

⁴ De una muy extensa lista pueden referirse cuatro estudios: Rinaldi, G. (1992). *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*. Lewiston: The Edwin Mellen Press; Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. New York: Cambridge University Press; Longuenesse, B. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press; y Herszenbaun, M. (2018). *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*. Madrid, Ediciones Alamanda.

⁵ De una muy extensa lista de estudios pueden referirse cuatro ejemplos: Kroner, R. (1961 [1921 – 1924]). *Von Kant bis Hegel*. Tübingen, Mohr; Hartmann, N. (1923 – 1929). *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Band 1: Fichte, Schelling und die Romantik; Band II: Hegel. Berlin: De Gruyter; Beiser, F. (1994). *The Fate of*

la *Logik* con la crítica jacobiana a la demostración, en cambio, ha suscitado una escasa atención,⁶ consecuente con el restringido interés por la relación de la filosofía hegeliana con el pensamiento jacobiano. Las aristas de este desinterés son tanto históricas como lógicas. Por un lado, él ignora la relevancia e injerencia de las ideas jacobianas a fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX como crítico del racionalismo, de la filosofía kantiana y de los idealismos poskantianos. Por otro lado, desoye las palabras del propio Hegel al ubicar a Jacobi como uno de los precedentes del método absoluto junto con Kant y con ello invisibiliza un momento fundante de la lógica hegeliana.

Históricamente considerado, el pensamiento jacobiano pretendía socavar las pretensiones de cualquier doctrina idealista y se constituyó como un oponente de atención para los idealismos que a inicios del siglo XIX desearon continuar la estela kantiana. La obra del pensador de Pempelfort tuvo como motivo preponderante la confrontación con el conocimiento racional, desarrollada en base a diversas disputas con filósofos relevantes de la filosofía clásica alemana. La crítica de Jacobi al conocimiento racional inició con la disputa sobre los fundamentos del conocimiento racional con la *Aufklärung* y continuó con la confrontación con la filosofía kantiana, la cual desembocó en una recusación del idealismo como nihilismo. Para el pensador de Pempelfort, el conocimiento racional se caracterizaba por la comprensión causal, donde la causa se identifica con la causa eficiente, y tiene como consecuencia inevitable el fatalismo y la supresión de la libertad. Este tipo de conocimiento había alcanzado para él su expresión más elevada en la filosofía spinozista. Por otro lado, en su contienda con la filosofía kantiana, Jacobi caracterizó la filosofía trascendental como una forma de mero subjetivismo que al intentar conocer la realidad efectiva mediante formas puras solo la aniquila y tenía por resultado un conocimiento carente de referencia objetiva. En 1799 Jacobi señaló a la doctrina de la ciencia de J. G. Fichte como la forma más perfecta del idealismo en tanto el Yo, principio absolutamente incondicionado, representa la disolución y el vacío en que sucumbe lo que existe; es este el idealismo que él acusó de nihilismo. La crítica de Jacobi sobre el supuesto nihilismo del idealismo puede ubicarse *in nuce* en la confrontación con Spinoza y con Kant⁷, en tanto ambas doctrinas tendrían por conocimiento la nada, pero es en *Jacobi An Fichte* donde ella se hizo explícita, con lo cual el nihilismo

Reason: German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge: Harvard University Press; Henrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press.

⁶ Por ejemplo, los recientes comentarios sistemáticos de D. Carlson (2007). *A Commentary on Hegel's Science of Logic*. New York: Palgrave Macmillan, y de S. Rosen (2013). *The Idea of Hegel's Science of Logic*. Chicago: University Of Chicago Press, destacan la confrontación con la historia de la metafísica, pero no consideran la relevancia de la crítica de Jacobi ni su lugar en el desarrollo inmanente de lo lógico.

resulta no una crítica particular a la doctrina de la ciencia sino una recusación a toda forma de idealismo. En la misma línea, Jacobi confrontó con F. W. J. Schelling sobre la posibilidad del conocimiento de lo indeterminado y la justificación de una naturaleza autárquica que prescinde de Dios identificando la libertad con la necesidad, como expresión extrema del nihilismo idealista. Para marcar el carácter crítico de su pensamiento hacia el discurso filosófico idealista y racional, Jacobi denominó a su pensamiento *Unphilosophie*, no filosofía.

La crítica a la razón, el carácter polémico de su pensamiento y también la expresión muchas veces fragmentaria de sus ideas le habían granjeado a Jacobi en la historia de la filosofía la caracterización de irracionalista. En la historiografía contemporánea esa determinación ha sido puesta en cuestión por la labor conjunta de dos estudios. En primer lugar, K. Hammacher (1969)⁸ ha reconstruido sistemáticamente la filosofía jacobiana y las polémicas en las cuales ella ha participado estableciendo tanto la evidencia como la experiencia vital como sus presupuestos principales. La noción de vida y su certeza vital funcionarían como sustento en las confrontaciones de Jacobi contra el racionalismo mecanicista de raíz spinozista, como también contra la fuerza disolvente de la experiencia vital que impulsa el idealismo trascendental. La reconstrucción sistemática del pensamiento jacobiano ha sido continuada y profundizada por B. Sandkaulen (2000)⁹. Ella ha identificado como el centro conceptual de la crítica jacobiana a la razón la identidad racionalista entre causa (*Ursache*) y fundamento (*Grund*). Esta identidad tiene para el pensador de Pempelfort implicancias ontológicas, epistemológicas y también prácticas, por lo cual, señala Sandkaulen, la limitación a la razón especulativa que propulsó no debe ser comprendida solo en términos vitalistas, sino también como reacción al carácter determinista y sistemático del

⁷ Verra, V. (1969). "Jacobis Kritik am deutschen Idealismus", *Hegel-Studien*, 5, pp. 201-223.

⁸ Hammacher, K. (1969). *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*. München: Fink. Otra obra relevante del mismo comentador es la compilación *Friedrich Heinrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt: Klostermann, 1971, resultado del congreso dedicado a la figura de Jacobi en 1969 en Düsseldorf.

⁹ Sandkaulen, B. (1999). *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*. Heidelberg: Wilhelm Fink Verlag.

racionalismo y el idealismo.¹⁰ Cabe desatacar que en el ámbito de la filosofía en español el pensamiento de Jacobi ha sido objeto de muy escasas indagaciones.¹¹

En paralelo a las nuevas interpretaciones del pensamiento jacobiano han acontecido dos desarrollos que merecen ser destacadas. En primero lugar, diversas investigaciones han señalado la necesidad de sustituir la denominación de “Idealismo alemán” por el de “Filosofía clásica alemana”¹² para dar cuenta que en ese período no solo se desarrollaron corrientes idealistas sino también realistas y escépticas que no se subsumen a las primeras. Planteos de este estilo han permitido complejizar el tránsito de la filosofía kantiana a la hegeliana, que se presentaba como el evento más trascendente para el desarrollo de esta última y ha motivado la visualización de filósofos como K. L. Reinhold, S. Maimon, G. E. Schulze, etc. En este sentido, las investigaciones de Hammacher y Sandkaulen, entre otras, han contribuido a valorizar filosóficamente la figura de Jacobi sin reducirlo a su valor polémico en los tiempos del poskantismo.

La arista lógica del desinterés por la precedencia del pensamiento jacobiano en el método hegeliano puede observarse en las escasas e inconexas indagaciones que en los últimos cincuenta años han considerado la recepción hegeliana de las ideas de Jacobi como objeto de estudio. Las primeras investigaciones sobre esta relación surgieron a fines de la sexta década del siglo pasado luego de que T. Suß (1951)¹³ identificara a Jacobi como el primer pensador alemán en utilizar el término “*Nihilismus*”, lo cual originó un interés

¹⁰ La línea interpretativa de Sandkaulen ha sido la más fructífera hasta ahora para la comprensión del pensamiento jacobiano. Esta línea ha sido continuada por diversas investigaciones: Kahlefeld, S. (2000). *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Würzburg, Königshausen u. Neumann; Fetzer, D. (2007). *Jacobis Philosophie des Unbedingten*. Paderborn: Schöningh; Pluder, V. (2013). *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart, 2013, pp. 47 – 89; Koch, O. (2013). *Individualität als Fundamentalgefühl. Zur Metaphysik der Person bei Jacobi und Jean Paul*, Hamburg, Meiner; Schick, S. (2019). *Die Legitimität der Aufklärung. Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*, Frankfurt am Main, V. Klostermann.

¹¹ Uno de los pocos libros dedicados a la figura del Jacobi identifica su pensamiento con el irracionalismo y el nihilismo: Villacañas Berlanga, J. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*. Barcelona: Anthropos / Universidad de Murcia. En la línea de Hammacher, J. Cruz Cruz ha dedicado dos estudios relevantes a la reconstrucción histórica y doctrinal del pensamiento jacobiano: *Existencia y nihilismo: Introducción a la filosofía de Jacobi*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986, que tiene su antecedente en el artículo “Jacobi: la plenitud simbólica del silencio”, *Anuario filosófico*, 17 (1), 1984, pp. 127-146; y *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1993. La filosofía de Jacobi ha sido considerada también debido a su relevancia en la recepción de la filosofía spinozista en Alemania: Solé, M. (2011). *Spinoza en Alemania (1670 – 1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Editorial Brujas, pp. 223 – 262.

¹² Jaeschke, W. (2004). “Zum Begriff des Idealismus“, en Ch. Halbig, M. Quante y L. Siep (Comps.), *Hegels Erbe*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 164 – 183.

¹³ Suß, T. (1951). “Der Nihilismus bei F. H. Jacobi”, en D. Arendt (Ed.) (1974). *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 65 – 78.

creciente por su figura. En ese marco, V. F. Asmus (1963)¹⁴, M. Brüggén (1967)¹⁵, G. Kirschen (1969)¹⁶ y G. Höhn (1970)¹⁷ indagaron la recepción de las ideas jacobianas sobre el nihilismo en los escritos tempranos de Hegel. En la década siguiente, la vinculación entre ambos pensadores fue apreciada como derivada de otras relaciones: Brüggén (1971)¹⁸ y R. Morresi (1977)¹⁹ la analizaron en función de la filosofía de Schelling, mientras Kirscher (1970)²⁰ lo hizo en conexión con las críticas de ambos pensadores a la filosofía de Kant. A fines de la década del ochenta, V. Rühle (1989)²¹ llamó la atención sobre la función dialéctica de algunas tesis jacobianas en la *Phenomenologie des Geistes* y K. R. Westphal (1989)²² exploró la mención del pensador de Pempelfort como representante del saber inmediato en el tercer posicionamiento del pensamiento ante la objetividad en la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Entre fines del siglo XX y los años iniciales del siglo XXI, H.-J. Gawoll (1998a; 1998b; 2000; 2008)²³ exploró la recepción del pensamiento de Jacobi no como una cuestión derivada o delimitada a un momento de la obra, sino mediante una indagación global, otorgándole una pregnancia trascendente en el desarrollo de la filosofía hegeliana. En la segunda década de la actual centuria, J. M. Buée

¹⁴ Asmus, V. F. (1963). "The Problem of Immediate Knowledge in the Philosophy of Hegel", *Soviet Studies in Philosophy*, 1, pp. 44–50.

¹⁵ Brüggén, M. (1967). "La critique de Jacobi par Hegel dans *Foi et savoir*", *Archiv de Philosophie*, 30, pp. 187 – 198.

¹⁶ Kirscher, G. (1969). "Hegel et la philosophie de F. H. Jacobi", *Hegel-Studien*, 4, pp. 181-191.

¹⁷ Höhn, G. (1970). "F. H. Jacobi et G. W. F. Hegel ou la naissance du nihilisme et la renaissance du logos", *Revue de métaphysique et de morale*, 75, 2, 1970, pp. 129-150. Versión en alemán: "Die Geburt des Nihilismus und die Wiedergeburt des Logos. F. H. Jacobi und Hegel als Kritiker der Philosophie", en K. Hammacher (Comp.), *Friedrich Heinrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt: Klostermann, pp. 281 – 299.

¹⁸ Brüggén, M. (1971). "Jacobi, Schelling und Hegel", en K. Hammacher (Comp.), *Friedrich Heinrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt am Main, pp. 209 - 236.

¹⁹ Morresi, R. (1977). "Jacobi e Schelling nello Hegel *Lógica*", *Studi Urbinati di Storia. Filosofia e Letteratura*, 51, pp. 279–292.

²⁰ Kirscher, G. (1970). "Hegel et Jacobi, critiques de Kant", *Archives de Philosophie. Hegel 1770-1970*, 33, n° 4, pp. 801- 828.

²¹ Rühle, V. (1989). "Jacobi und Hegel. Zum Darstellungs- und Mitteilungsproblems einer Philosophie des Absoluten", *Hegel-Studien*, 24, pp. 159 – 162.

²² Westphal, K. R. (1989). "Hegel's Attitude Toward Jacobi in the 'Third Attitude of Thought Toward Objectivity,'" *Southern Journal of Philosophy* 27, no. 1, pp. 135-156.

²³ Gawoll, H. – J. (1998a). "Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi", *Hegel-Studien* 33, 1998; (1998b). "Glauben und Positivität. Hegels frühes Verhältnis zu Jacobi", en M. Bodeli y H. Linnerweber (Comps.): *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, München, pp. 87 – 104; (2000). "Der logische Ort des Wahren. Jacobi und Hegels Wissenschaft vom Sein", en A. Arndt y Ch. Iber, C. (Comps.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 90–108; (2001). "Subjektivität und Nichts. Zu Hegels Jenaer Versuch einer Rehabilitierung der Metaphysik", *Jahrbuch für Hegelforschung. Sankt Augustin*, 6/7, 2000/2001, pp. 307–336; (2008). *Hegel, Jacobi, Obereit. Konstellationen im deutschen Idealismus. Mit Texten Hermann Obereits im Anhang*. Bern: Peter Lang, pp. 11 – 83.

(2012)²⁴ señaló la confrontación directa de Hegel con la finitud subjetiva jacobiana como uno de los problemas centrales en la evolución de su filosofía, a la vez que D. Athof (2017)²⁵ exploró la superación de las ideas del pensador de Pempelfort como un momento necesario en los aspectos lógico y real del sistema hegeliano.

La literatura sobre la vinculación de la filosofía hegeliana con el pensamiento de Jacobi de los últimos cincuenta años podría clasificarse *grosso modo* en dos grupos. Por un lado, las indagaciones que consideran esa relación como una cuestión histórica restringida a algunas etapas del desarrollo de la filosofía hegeliana. Por otro lado, las exploraciones sistemáticas que consideran esa vinculación como un pivote relevante del desarrollo de la filosofía hegeliana y la analizan en su devenir. Claramente, son las indagaciones de este segundo grupo las que permiten un acercamiento a la mención de Jacobi como uno de los mentores de la destrucción del método de la metafísica y su ubicación como uno de los precedentes de la idea absoluta en la *Wissenschaft der Logik*. A este grupo pertenecen las investigaciones de Gawoll, Buée y Althof.

La investigación de Gawoll consistió en la reconstrucción histórica y doctrinal de la vinculación de la filosofía hegeliana con las ideas de Jacobi. En la confrontación de éste con la *Aufklärung* en torno a la interpretación del sistema de Spinoza²⁶ ubicó Gawoll (1998b, 2001)²⁷ la atracción inicial de Hegel por las ideas del Pensador de Pempelfort, la cual habría de llevarlo a considerar la creencia inmediata como una suposición válida para el acceso a la verdad teológica entre los años 1795 y 1800.²⁸ Para Gawoll es posible suponer el “espíritu de

²⁴ Buée, J.- M. (2012). *Savoir immédiat et savoir absolu. La lecture de Jacobi par Hegel*. París: Garnier. Buée (p. 15) llama “violencia hermenéutica” a la escasa atención que los comentaristas han prestado a la recepción de Jacobi en la filosofía hegeliana en contraposición a su evidente presencia en momentos centrales de su desarrollo.

²⁵ Althof, D. (2017). *System und Systemkritik. Hegels Metaphysik absoluter Negativität und Jacobis Sprung*. Berlín: Walter De Gmbh Gruyter.

²⁶ Los debates del *Spinozismusstreit* ayudaron a poner fin a la *Aufklärung* y punto de inicio a la revalorización filosófica de Spinoza, ambos antecedentes fundantes del poskantismo, según F. Beiser (1994). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, pp.44 – 48.; M. J. Solé sintetiza en dos tópicos las discusiones surgidas en la controversia: (a) los límites de la razón como fundamento de la religión, la moral, la legitimación del poder político y el orden civil, y (b) la relación entre Dios, el ser humano y la naturaleza, que en otros términos es la vinculación entre el fundamento infinito e indeterminado y su producto (en “La Polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias”, en M. J. Solé (Ed.), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo, 2013, pp. 9 – 34.

²⁷ Gawoll, 1998b: 89 – 90; Gawoll, 2001: 310 – 321.

²⁸ El debate sobre la recepción temprana de Jacobi por parte de Hegel se ha centrado en la causa que ha motivado su comienzo: Rühle (1989: 159 – 162) destaca la manifestación de lo absoluto; P. H. Jonkers, en confrontación con Gawoll, señala la categoría de vida en Frankfurt: P. H. (2007b). “F. H. Jacobi, ein ‘Galimathias’ die spekulative Vernunft? Einige Bemerkungen zu Hegels Jacobi-Deutung in seiner Jenaer Schriften”, en D. H. Heidemann y Ch. Krijnen (Comps.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 203- 217. M. C. Paredes observa una influencia más temprana y general

Jacobi” (“*Geist Jacobis*”)²⁹ en los escritos juveniles “*Glauben und Sein*” (GW 2, 10-11), de 1797, y en “*Systemfragments*” (GW 2, , 341 – 351), de 1800, porque en ambos la inmediatez de la creencia en concebida con valor epistémico, a pesar que en ninguno de ellos puedan encontrarse referencias explícitas al Pensador de Pempelfort.

La influencia de Jacobi en los años iniciales del pensamiento hegeliano resulta muy plausible. El profesor J. F. Flatt, encargado de Filosofía en el Seminario Tübingen,³⁰ donde Hegel realizó sus estudios superiores, era admirador de Jacobi y redactó reseñas laudatorias de las *Briefen*, llegando a ser mencionado con elogios en la segunda edición en 1789.³¹ Esto permite suponer una cercanía privilegiada de Hegel con uno de los protagonistas de la controversia del *Spinozismusstreit*,³² la cual sería confirmada por K. Rosenkranz al comentar que, acompañado por con F. Hölderlin y F. W. J. Schelling, Hegel estudió con intensidad las *Briefen*³³. Sin embargo, en los escritos conservados del período puede encontrarse solo una mención marginal al pensador de Pempelfort. En el *Exzerpt* de 29 de septiembre de 1788 (GW 3, 191 – 200) sobre la reseña de *Ueber das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion* de August Wilhelm Rehberg (Berlin, 1787), Hegel señala el problema de la relación de la metafísica con la religión para afirmar: “El señor Rehberg está tratando de mostrar esto usando la metafísica de Spinoza. Está completamente de acuerdo con el señor Jacobi en que es un resultado del ateísmo” (GW 3, 192)³⁴.

en el “Fragmento de Tübingen” de 1793: “De Jacobi toma Hegel la contraposición entre entendimiento y razón, la inclinación y la defensa de una fe del sentimiento y la confianza frente a la certeza de la creencia racional. También el lenguaje de Hegel sobre el sentimiento revela la influencia literaria de las novelas de Jacobi” (*Revista de Filosofía*, 1994, núm. 11, pp. 139-176).

²⁹ Gawoll, 1998a: 138.

³⁰ Pinkard, T. (2000). *Hegel. Una biografía*, trad. C. Gacía Trevijano-Forte. Madrid: Acento editorial, pp. 51-81.

³¹ LSB 416: “Uno de los más venerados, astutos y eruditos investigadores, el profesor Flatt de Tübingen, hizo sus contribuciones fragmentarias en contra de mi opinión de una manera que merece mi agradecimiento. Pospongo explicarme sobre las razones de esta forma de pensar, para hacerlo en un lugar donde tenga más justificación hacerlo (*Ein con mir sehr verehrter scharfsinnger und gelehrter Forscher, der Herr Professor Flatt in Tübingen, hat seinen Fregmentarischer Beyträgen gegen meine Meinung verschiedenes auf eine Weise, die meinen Dank verdient. Ich verschiebe, mich über die Gründe dieses Welweisen zu erklären, um es an einem Orte zu thun, wo ich die eigentlichste Veranlassung dazu haben werde*)”. Las traducciones son nuestras, salvo que se indique lo contrario. Para las referencias de las obras de Jacobi, ver notas del Capítulo 1.

³² Según Pinkard (*Op. cit.*, p. 78), la impresión de esta controversia en los seminaristas fue profunda: en 1791 Hölderlin escribe en el álbum de Hegel la cita de Goethe “Placer y amor son / aquello que llenan las grandes hazañas” seguida de la cita en griego “*Hen kain pan*”; en su carta a Hegel del 4 de febrero de 1795 Schelling se declara “spinozista”.

³³ Rosenkranz, K. (1966 [1844]). *Vita di Hegel*, trad. Remo Bodei. Milano: Bompiani, p. 61. Como constatación de ese interés ha sobrevivido las notas de lectura de Hölderlin de 1785 sobre las epístolas de Jacobi, “Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza” (en Hölderlin, F. *Essays*, trad. F. M. Marzoa. Madrid, Hiperión, 1976, pp. 17-20) en donde destaca la expresión „No hay otra filosofía que la de Spinoza” (p. 17).

³⁴ GW 3, 192: “*Dies sucht Herr Rehberg nun zuerst an der Metaphysik des Spinoza zu zeigen. Dass sie aus Atheismus hinauslaufe, darin pfichter er dem Herrn Jacobi völlig bei*”.

Pero la defensa de la inmediatez de la creencia por parte de Jacobi se da en el marco del debate sobre el estatuto racional e intuitivo de la creencia (*Glauben*),³⁵ que en la filosofía clásica alemana inicia con el intercambio epistolar entre él y M. Mendelssohn, pero del que también participan T. Wizenmann (1786, 1787), Ch. G. Schütz (1786), Kant (1786)³⁶, y luego F. Schleiermacher (1799), J. K. Fries (1799), K. L. Reinhold (1799) y W. M. L. de Wette (1799). La controversia tiene una marcada influencia de las ideas sobre la creencia racional de pensadores no alemanes como R. Descartes (1641), B. Pascal (1662), D. Hume (1739), T. Reid (1788), entre otros. Esto delimita un debate complejo y amplio que Hegel recordará en 1817 excluyendo explícitamente a Jacobi: “a esta contaminación [en referencia a la *Aufklärung*] otros se contentaban con contraponer su sentimiento religioso, atribuyendo también los resultados teóricos a defectos propios del conocer, e intentaron, por ejemplo, apoyar y salvar la verdad rectificando y mejorando el su conocimiento. En cambio, Jacobi opuso a ello no solo la seguridad de su ánimo, sino que además la honda profundidad de su espíritu (...)” (GW 15, 9).³⁷

La defensa de la creencia inmediata es uno de los elementos del pensamiento de Jacobi pero no el único que pudo interesar al joven Hegel. Tufano (2010)³⁸ ha destacado la confrontación temprana de Hegel con la comprensión jacobiana del infinito de Spinoza, mientras Jonkers (2007b)³⁹ ha señalado la injerencia de la noción jacobiana de totalidad en la base del concepto de “*Leben*” preponderante en los escritos de Frankfurt (1797 – 1800). Ninguno de estos motivos recusa el interés del joven Hegel por la creencia inmediata, pero matizan su centralidad en un marco conceptual más amplio y múltiple.

En consecuencia, tanto debido a las discusiones del período como por los datos biográficos resulta muy plausible la influencia del pensamiento de Jacobi en las ideas juveniles de Hegel, pero la delimitación precisa de esa influencia solo puede consistir en una hipótesis filológica no factible de una efectiva demostración en las fuentes del período. La formación de Hegel se nutre de problemas y pensamientos dispares, en confluencia y en

³⁵ Uno de los tópicos centrales del *Spinozismusstreit*. Cfr. nota 25.

³⁶ Solé, 2013: 78 – 90.

³⁷ Trad. de G. Amengual de GW 17, 9: “*Dieser Ansteckung begnügten sich andere, ihr religiöses Gefühl entgegenzusetzen, schrieben auch die theoretischen Resultate Fehlern, die das Erkennen begehe, zu und suchten etwa die Wahrheit durch Berichtigung und Verbesserung der Erkenntnis derselben zu stützen und zu retten. Jacobi dagegen setzte nicht nur die Sicherheit seines Gemüts entgegen, sondern die tiefe Gründlichkeit seines Geistes blieb nicht bei den kahlen Resten, in denen die Metaphysik ein ermattetes Leben dürftig fristete und noch schale Hoffnungen nährte, stehen (...)*”.

³⁸ Tufano, G. (2010). “Infinito empirico e infinitum actu en el Spinozismusstreit: Hegel y Jacobi”, *Ontology Studies*, 10, pp. 173-182.

³⁹ Jonkers, 2007b: 203- 217.

disputa, que conforman una costelación⁴⁰ en la cual ella se desarrolla; si se mienta la noción de “influencia” sin una determinación explícita, como un supuesto filológico no factible de contrastación, resulta una reducción injustificada de esa constelación a una relación monocausal.⁴¹

La segunda etapa de la recepción hegeliana del pensamiento de Jacobi (1800 – 1806) se caracteriza para Gawoll por el rechazo a la inmediatez de la creencia, el cual tendría como consecuencia la impugnación general del pensamiento de Jacobi. Ella tendría su primera expresión en *Differenz des Fichteschen und Schellinschen Systems der Philosophie* (1801),⁴² donde la creencia inmediata deja de ser considerada como un acceso posible a la verdad teológica para representar una reflexión del entendimiento que conserva la separación y la contraposición del sentido común contrarias a la especulación (GW 4, 20) mediante la crítica a la doctrina del *no saber* (*Nichtwissen*),⁴³ la determinación de la razón como facultad del presuponer formal opuesta a lo verdadero,⁴⁴ y la caracterización del *Salto mortale*⁴⁵ como un

⁴⁰ Concepto acuñado por Henrich, D. (1991). *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta.

⁴¹ Esta crítica puede dirigirse también contra gran parte del debate sobre la influencia temprana de Jacobi en Hegel. Cfr. nota 28.

⁴² En adelante: *Differenzschrift*.

⁴³ GW 4, 71: “A la expresión de Jacobi de que los sistemas son un No-saber organizado, solo hay que añadir que el no saber -el conocer de sujetos singulares- por el hecho de organizarse deviene saber (*Zu Jacobis Ausdruck, daß die Systeme ein organisiertes Nichtwissen seien, muß nur hinzugefügt Nichtwissen - das Erkennen Einzelner - dadurch, daß es organisiert wird, ein Wissen wird*)” (Trad. M. Paredes Martín). Hegel entiende aquí como equivalentes “*Nichtwissen*” y “*Unphilosophie*”.

⁴⁴ GW 4, 84: “Reinhold conserva aquí el lenguaje de Jacobi pero no el contenido correspondiente; como él dice, ha tenido que abandonar a Jacobi. Si Jacobi habla de la razón como de la facultad de *presuponer lo verdadero*, opone a la verdad formal lo verdadero en tanto que el *ser* verdadero, pero como escéptico niega que pueda ser *sabido* humanamente; en cambio, Reinhold dice que él ha aprendido a pensarlo mediante una fundamentación formal, en la cual para Jacobi no se encuentra lo verdadero (*Reinhold behält hier die Sprache Jacobis, aber nicht die Sache bei; er hat, wie er sagt, diesen verlassen müssen. Wenn Jacobi von der Vernunft als dem Vermögen der Voraussetzung des Wahren spricht, so setzt er das Wahre, als das wahre Wesen, der formellen Wahrheit entgegen, leugnet aber als Skeptiker, daß es menschlich gewußt werden könne; Reinhold hingegen sagt, er habe es denken gelernt, - durch ein formelles Begründen, in welchem sich für Jacobi das Wahre nicht findet*)” (Trad. M. Paredes Martín).

⁴⁵ GW 4, 76. Si bien Gawoll no menciona este pasaje, él podría abonar a su interpretación: “Pues en otro tiempo se ha hablado mucho de los lindes de la razón humana y también el idealismo transcendental reconoce límites incomprensibles de la autoconciencia en los cuales estamos encerrados definitivamente, pero mientras que los límites pasan por los lindes de la razón y aquí por incomprensibles, la ciencia conoce su incapacidad para superarse por sí misma, esto es, no mediante un *salto mortale*, o para abstraer de nuevo de lo subjetivo, donde ella ha puesto la razón (*Denn es ist wohl ehemals viel von den Grenzpfählen der menschlichen Vernunft gesprochen worden, und auch der transzendente Idealismus anerkennt unbegreifliche Schranken des Selbstbewußtseins, in die wir einmal eingeschlossen sind; aber indem die Schranken dort für Grenzpfähle der Vernunft, hier für unbegreiflich ausgegeben werden, erkennt die Wissenschaft ihr Unvermögen, sich durch sich selbst, d. h. nicht durch einen salto mortale aufzuheben oder von dem Subjektiven, worein sie die Vernunft gesetzt hat, wieder zu abstrahieren*)” (Trad. M. Paredes Martín).

proceder subjetivo opuesto a la necesidad de la razón.⁴⁶ Para Gawoll estas críticas se articulan en el segundo capítulo de *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (1802)⁴⁷ (GW 4, 40 – 91), donde Hegel afirma que Jacobi transforma en absurdas las ideas especulativas de Kant y de Spinoza por medio de “galimatías” (GW 4, 313), a la vez que eleva lo particular por encima del concepto al suponer una subjetividad carente de toda objetividad posible (GW 4, 386), lo cual supone un rechazo a los lineamientos positivos que

⁴⁶ Jacobi es mencionado en relación con Reinhold otras dos ocasiones en el *Diferezzschift*: GW 4, 81 y 90. Esto resulta relevante porque él se había declarado jacobiano y buscaba una síntesis entre el pensador de Pempelfort y la *Wissenschaftslehre* fichteana, de lo cual se anoticia Hegel en las últimas páginas del ensayo.

⁴⁷ En adelante: *Glauben und Wissen*. Este ensayo fue publicado en el primer volumen del segundo tomo de *Kristisches Journal der Philosophie* en el mes de julio de 1802. Hegel había mencionado a Jacobi en dos artículos previos de la revista. En *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug's* del primer volumen del tomo primero, aparecido en enero de 1802, Hegel asemeja el sentido común de Krug con la pensamiento de Jacobi: “Esta es la esencia del sintetismo de Krug, y no es tan fácil de descubrir, por muy abierto y explícito que sea, ya que este sistema, como debe hacerlo un verdadero sistema filosófico, abarca también a los demás: como el ser y el pensar están unidos en la conciencia empírica de manera incomprensible, de modo que una filosofía verdadera, sobria y modesta, no debe ir más allá, el Señor Krug considera que su sistema está de acuerdo con el jacobiano; no le faltan los términos kantianos *a priori*, y como hemos visto, es también un cálido patrón del Yo del idealismo (*Dieß ist das Wesen des Krugischen Synthetismus, und es ist, so offen und unverhohlen es daliegt, nicht so leicht herauszufinden, da dieses System, wie ein wahres philosophisches System es tun muß, die anderen alle gleichfalls in sich faßt: weil Sein und Denken im empirischen Bewußtsein auf eine unbegreifliche Weise vereinigt sind, so daß eine echte, nüchterne und bescheidene Philosophie nicht darüber hinaus soll, hält Herr Krug sein System für einig mit dem Jacobischen; die Kantischen Begriffe a priori fehlen ihm nicht, und wie wir gesehen haben, ist er auch ein warmer Patron vom Ich des Idealismus*)” (GW 4, 109). En la Carta 31 del 26 de agosto de 1801 a Mehmel Hegel anuncia a su amigo el escrito sobre Krug haciendo referencia a Jacobi: “Próximamente me ocuparé de Krug y de Werneburg; de Herder tengo que conseguir primero al viejo *Dios*, ya que no tengo mi ejemplar aquí para poder analizar la nueva edición; - tanto veo que ha dejado de lado lo que Jacobi dice en las *Cartas*; si lo hubiera entendido realmente, habría debido dejar todo de lado (*An Krug und Werneburg werde ich nächstens kommen; von Herder muß ich den alten Gott vorher zu Händen bekommen, da ich mein Exemplar nicht hier habe, um vom neuen Rechenschaft geben zu können; — soviel seh ich, daß er das weggelassen hat, wovon Jacobi in den Briefen spricht; wenn er dies eigentlich gefaßt hätte, so hätte er alles müssen weglassen*)” (Briefen, I, 31). En el segundo volumen del primer tomo de la revista, aparecido en marzo de 1802, Hegel menciona a Jacobi en el artículo *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie* en dos oportunidades; en primer lugar: “Leibniz, por ejemplo, expresa de un modo de ver completamente distinto en el pasaje que Jacobi tomó como uno de sus lemas: ‘He encontrado que la mayor parte de las sectas tienen razón en buena parte de lo que anticipan, pero no tanto en lo que ellas niegan’ (*Leibniz z. B. drückt eine ganz andere Art zu sehen in der Stelle aus, die Jacobi zu einem seiner Mottos machte: ‘J’ai trouve que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu’elles avancent, mais non pas tant en ce qu’elles nient’*)” (Trad. M. Paredes Martín) (GW 4, 199); en segundo lugar: “Ocurre aquí lo que Jacobi opina en general del saber, exactamente el juego del solitario de Nürnberg jugando una y otra vez que nos harta tan pronto llegan a sernos conocidos y familiares todos sus movimientos y sus posibles jugadas. Este escepticismo tiene en su juego un único movimiento y una sola jugada y tampoco ésta es suya, sino que la ha tomado prestada del kantismo. Este carácter del escepticismo más reciente se mostrará de la manera más clara en lo que él llama sus argumentos y en un ejemplo de su aplicación (*Es wird hier, was Jacobi vom Wissen überhaupt meint, eigentlich das Nürnberger Grillenspiel immerfort gespielt, das uns anekelt, sobald uns alle seine Gänge und möglichen Wendungen bekannt und geläufig sind. Dieser Skeptizismus hat zu seinem Spiel vollends nur einen einzigen Gang und nur eine Wendung, und auch diese ist ihm nicht eigen, sondern er hat sie vom Kantianismus hergeholt. Dieser Charakter des neuesten Skeptizismus wird sich an demjenigen, was er seine Gründe nennt, und an einem Beispiel ihrer Anwendung aufs klarste dartun*)” (Trad. M. Paredes Martín) (GW 4, 224). Estas menciones son marginales, pero en el marco de las problemáticas de la *Kristisches Journal der Philosophie* adelantan la centralidad que tendrá Jacobi en *Glauben und Wissen*.

se siguen de la crítica jacobiana a la tradición. Ambas críticas conformarían una recusación general del pensamiento de Jacobi.

En su comentario de *Glauben und Wissen*, Gawoll no llama la atención sobre el análisis de Hegel de la acusación de nihilismo contra el idealismo en *Jacobi An Fichte* (1799). Jacobi había identificado en su epístola a la filosofía fichteana como la forma más acabada del idealismo afirmando que el Yo, el principio absolutamente incondicionado, representa la disolución y el vacío en que sucumbe lo que existe y la censura (*schelten*) como nihilismo (*Nihilismus*)⁴⁸. En el tercer capítulo de *Glauben und Wissen*, que tiene por objeto el análisis de la filosofía de Fichte como forma de la reflexión de la subjetividad, Hegel valida la acusación de Jacobi (GW 4, 160) y afirma que conocer la nada absoluta es la “tarea del nihilismo” (*die Aufgabe des Nihilismus*) (GW 4, 160), momento propedéutico del pensar puro que la filosofía fichteana no logra cumplimentar porque la finitud tiene en ella realidad absoluta (GW 4, 160), por lo cual el conocer del entendimiento halla en lo finito su límite insuperable y la razón, en su búsqueda de unidad incondicionada, no puede superarse a sí misma.⁴⁹ Luego de la recusación de las críticas de Jacobi a la especulación como “galimatías” en el segundo capítulo, la aceptación del nihilismo y su validación como momento propedéutico del genuino idealismo que Hegel busca mentar frente a las filosofías de la

⁴⁸ *Werke*, III, 44.

⁴⁹ El fragmento completo reza: “Ya antes se señaló por qué aborrece tanto la filosofía de Jacobi el nihilismo que encuentra en la fichteana, pero en lo que atañe al sistema de Fichte en cuestión, la tarea del nihilismo le corresponde en todo caso al puro pensar; pero no logra cumplirla porque este puro pensar se queda en uno de los lados y porque tanto esa posibilidad infinita tiene frente a sí y junto a sí una realidad infinita. Y así el Yo es simplemente afectado al infinito por un No-Yo, como tiene que ser, ya que la infinitud o el pensar, que solo es un miembro de la oposición debe ser puesto como algo que es *en sí*; pero por esa razón su *correlatum* simplemente no puede ser aniquilado, sino que salta con insuperable elasticidad, ya que el destino los ha soldado a ambos con cadena de diamante. Ahora bien, lo primero en la filosofía es conocer la nada *absoluta*, a la cual no llega la filosofía de Fichte, aunque la de Jacobi la aborrezca por ello. Ambas, por el contrario, se hallan en la nada opuesta a la filosofía: lo finito, el fenómeno posee para ambas filosofías absoluta realidad; lo absoluto y eterno es para ellas la nada para el conocimiento (*Warum die Jacobische Philosophieden Nihilismus, den sie in der Fichteschen findet, so sehr verabscheue, ist vorhin gezeigt worden ; aber was das Fichtesche System selbst hierüber betrifft, so liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus indem reinen Denken ; es ist aber nicht fähig zu ihm zu gelangen, weil dies reine Denken schlechthin nur auf einer Seite stehenbleibt und also diese unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit sich gegenüber und zugleich mit sich hat. Und so ist das Ich schlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich affiziert, wie es sein muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegensatzes ist, als an sich seiend gesetzt sein soll; aber darum kann sein correlatum schlechthin nicht vernichtet werden, sondern springt mit unüberwindlicher Elastizität hervor, denn beide sind durch das höchste Schicksal mit diamantenen Ketten zusammengeschiedet. Das Erste der Philosophie aber ist, das absolute Nichts zuerkennen, wozu es die Fichtesche Philosophie so wenig bringt, so sehr die Jacobische sie darum verabscheut; dagegen sind beide in dem der Philosophie entgegengesetzten Nichts; das Endliche, die Erscheinung hat für beide absolute Realität; das Absolute und Ewige ist beiden das Nichts für das Erkennen*)” (Trad. A. Díaz con modificaciones).

reflexión podría considerarse una reivindicación que atempera la recusación general del pensamiento de Jacobi.⁵⁰

Tampoco considera Gawoll los tópicos del pensamiento jacobiano presentes en la *Phänomenologie des Geistes* (1807)⁵¹ como momentos necesarios del devenir de la conciencia. Si bien no hay ninguna mención explícita de Jacobi, muchos investigadores coinciden en que sí se encuentran referencias a figuras pertenecientes a su obra. Vos (2007, 2004)⁵² sostiene que en la discusión en torno a la religión puede notarse una nueva comprensión del pensamiento jacobino superadora a la expuesta en *Glauben und Wissen*, en donde deja de considerarse un resultado de la *Aufklärung*, pasa a ser apreciado como una posición crítica a ella e influencia la comprensión del espíritu como absoluto. Speight (2001)⁵³ y Anzalone (2012)⁵⁴ destacan los usos de las novelas *Eduard Allwills Papiere* y *Woldemar* como recursos literarios en la construcción del alma bella (*Schöne Seele*) como figura de la eticidad moderna. Para Di Giovanni (1995a)⁵⁵ tanto *Woldemar* como Hamman representan formas del irracionalismo en el camino de la conciencia, siendo Jacobi la figura preponderante de la superstición en su confrontación con la *Aufklärung* (1995b). Falke, además de señalar a *Woldemar* como referencia histórica del alma bella (1987)⁵⁶, ubica la confrontación con Jacobi en el centro del primer capítulo, donde la inmediatez de la certeza sensible (*Die Sinnliche Gewißheit*) no encuentra su verdad en sí sino en lo universal (*Allgemein*). Graeser (2006)⁵⁷ coincide con Falke, pero agrega que la influencia de Jacobi en el capítulo inicial convive con referencias a Epicuro y a Aristóteles, con lo cual no puede reducirse⁵⁸ la crítica a la certeza sensible a una confrontación con Jacobi.⁵⁹

⁵⁰ Figueredo Núñez, H. (2019). “El nihilismo incompleto de la filosofía de Fichte en *Glauben und Wissen*” en M. Gaudio y M. J. Solé (Comps.), *Fichte en su laberinto*, Buenos Aires: RAGIF ediciones, pp. 633 – 650.

⁵¹ En adelante: *Phänomenologie*.

⁵² Vos, Lu De. (2004). “Unmittelbares Wissen und begriffenes Selbstbewusstsein des Geis. Jacobi in Hegels Philosophie der Religion”, en W. Jaeschke y B. Sandkaulen, *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg, Felix Meiner, pp. 337 – 355; (2007). “Hegel und Jacobi (ab 1807). Jacobi-Kritik in Forstellung Jacobischer Motiv?”, en D. H., Heidemann – Ch. Krijnen (Comps.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: WBG, pp. 218 – 237.

⁵³ Speigt, A. (2001). *Hegel, literature and the problem of agecy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 94 – 117.

⁵⁴ Anzalone, M. (2012). “Figure dell’infermità etica: Allwill e Woldemar nella lettura di Hegel”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIV, 2, pp. 28 - 48.

⁵⁵ Di Giovanni, G. (1995a). “Hegel’s Phenomenology and the Critique of the Enlightenment: an Essay in Interpretation”, *Laval theologique et philosophique*, 51, 2, pp. 254 – 261.

⁵⁶ Falke, G. (1987). “Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*”, *Hegel-Studien*, 22, pp. 129-142.

⁵⁷ Graeser A. (2006). “Zu Hegels Porträt der sinnlichen Gewißheit“ en F. Köhler y O. Pöggeler (eds.), *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlang, pp. 33 – 51-

⁵⁸ Graeser plantea en términos semejantes lo que hemos mencionado más arriba (Cfr. nota 41) en relación con la primera etapa de la recepción de Jacobi: las referencias hegelianas a otros filósofos se dan en el marco de una

Gawoll identifica correctamente las dos críticas centrales de la segunda etapa de la recepción hegeliana, pero sin sopesarlas con la preponderancia que el pensamiento jacobiano tiene en el ensayo de 1802, el cual no se restringe al segundo capítulo, sino que opera como matriz crítica para el análisis de la filosofía fichteana; tampoco considera la presencia de tópicos jacobianos como momentos verdaderos de la experiencia del espíritu sin ser plenamente verdaderos.⁶⁰ Si se consideran ambos puntos, la tesis de Gawoll que afirma que las críticas centrales de la segunda etapa sustentan un rechazo general parecería excesiva y habría que admitir que, si bien es manifiesta una recusación de pilares del pensamiento jacobiano, ella está acompañada de una validación de algunas de sus ideas.

En la tercera etapa de la recepción hegeliana (1812 – 1831), Gawoll señala una integración crítica del pensamiento jacobiano al sistema. Ella se iniciaría en la *Lehre vom Sein*,⁶¹ donde la inmediatez representa el punto de partida de una nueva orientación de la metafísica⁶² que asumiría la *Logik* en la dinamización de la inmediatez por la mediación a través de un proceso de retorno a sí de la negatividad sustancial;⁶³ Hegel reconocería esto al señalar a Jacobi como uno de los mentores de la debacle de la metafísica clásica⁶⁴ en la *Lehre vom Begriff*. La explicación de esta integración se encuentra para Gawoll en *Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band* (1817),⁶⁵ recensión del tercer tomo de las *Werke* del Pensador de Pempelfort, donde Hegel reitera que Jacobi ha dado una nueva perspectiva a lo lógico (*GW* 15, 25) y le atribuye otros tres grandes méritos: en primer lugar, la comprensión de la nulidad (*Nichtigkeit*) de todo conocimiento científico de lo divino (*GW* 15, 7); en segundo lugar, la intuición de lo uno sustancial como punto necesario de la filosofía (*GW* 15, 9), lo cual destaca al pensamiento de Jacobi del resto de sus contemporáneos;⁶⁶ con ambos

constelación problemática y conceptual no reductible a una vinculación unidireccional. Retomaremos esta cuestión más adelante.

⁵⁹ Además de estos autores, Jockers (P. H. A. I. (2015). “Das Absolute als Substanz oder persönlicher Geist: Über eine radikale Wende in Hegels Jacobi-Verständnis”, *Hegel-Jahrbuch*, 2015, 1, pp. 173-179) también identifica la confrontación con Jacobi en lo absoluto del saber en relación con el concepto de jacobiano de *Leben*. Kobe (Z. (2005). “Die Auferstehung des Begriffs aus dem Geiste des Nihilismus oder Hegels spekulativer Karfreitag”, *Filozofski Vestnik*, 2, pp. 113 – 128) justifica la subsistencia del nihilismo mentado en *Glauben und Wissen* como uno de los fundamentos de la concepción del escepticismo, como figura específica de la conciencia y como proceder metodológico.

⁶⁰ Siep, L. (2015). *El camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito de la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. C. E. Rendón. Madrid: Anthropos, pp. 83 – 87.

⁶¹ Gawoll, 1998a: 133 – 151; Gawoll, 2000: 90–108.

⁶² Gawoll, 2001: 307–336.

⁶³ Gawoll, 1998a: 149.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ En adelante: *Rezension*.

⁶⁶ *GW* 15, 432: “el espíritu alcanza el absoluto y se convierte en conciencia de la razón solamente conociendo sus limitaciones como *nulas*, como formas que pertenecen solo al *fenómeno*, hundiéndolas así en aquel abismo. Jacobi había alcanzado esta suprema intuición no solo en el sentimiento y en la representación –como forma en

reconocimientos, Hegel identificaría las críticas jacobinas a Spinoza y al racionalismo como la fundamentación (*Grundbestimmung*) de su lógica especulativa,⁶⁷ en tanto el punto de partida del conocimiento metafísico es lo inmediato infinito, abstracto y carente de determinación; pero en tercer lugar Hegel atribuye a Jacobi la comprensión de lo verdadero como libre e inasible para la explicación determinista.⁶⁸ El pensamiento jacobino adquiere para Hegel una función propedéutica, a medio camino entre la metafísica ilustrada y la lógica especulativa, que en la segunda edición de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*⁶⁹ (GW 22, 76 – 90) es mentado como el tercer posicionamiento (*Stellung*) del pensamiento ante la objetividad, el pensamiento subjetivo del ser inmediato, antecedente del compendio enciclopédico de la *Wissenschaft der Logik*.⁷⁰

la que se queda la pura religiosidad-, sino que reconoció con Spinoza, a través del camino superior del pensamiento, que ella es el resultado último y verdadero del pensar, y que todo consecuente filosofar debe conducir al spinozismo (*der Geist erreicht dasselbe [das Absolute] nur und wird Bewußtsein der Vernunft, indem er diese seine Beschränkungen als nichtige, als Formen bloß der Erscheinung erkennt und sie somit in jenen Abgrund versenkt. - Jacobi hatte diese höchste Anschauung nicht bloß im Gefühl und in der Vorstellung erreicht - einer Form, bei welcher die bloße Religiosität stehenbleibt -, sondern durch den höheren Weg des Gedankens mit Spinoza erkannt, daß sie das letzte wahrhafte Resultat des Denkens ist, daß jedes consequente Philosophieren auf den Spinozismus führen muß*)” (Trad. G Amengual).

⁶⁷ Gawoll, 1998a: 146.

⁶⁸ En sus Lecciones sobre lógica y metafísica de 1817 en Heidelberg Hegel cita a Jacobi para hacer referencia a Dios como concepto: “El mundo en sí mismo es el otro de la experiencia, es decir, el pensamiento, lo indeterminado en contraste con lo definido. Por un lado, lo verdadero es por excelencia lo abstracto, lo puramente idéntico. Pero, por otro lado, es la cosa más concreta en sí misma. Ya sea que queramos llamar a Dios la cosa en sí misma, el ser más elevado, el puramente idéntico, etc. todo es uno, y no hay que dejarse engañar por la letra o el sonido. Jacobi dice: ‘Todos vivimos en la creencia [fe]’, que creyó que Mendelssohn negó. - El conocimiento, relacionado con los objetos sensible, aparece como un conocimiento inmediato, pero esto no es efectivo. Por ejemplo, este punto no es inmediato en el papel, sólo existe en conexión con otros puntos y otros objetos, de los cuales existe el material en el que se encuentra. Por lo tanto, debemos decir que el conocer sensible es también una conocer mediato en el más alto grado. / La voluntad y el conocimiento tampoco están separados el uno del otro (*Die Welt an sich ist die andere von der Erfahrung, d. i. der Gedanke, das Unbestimmte im Gegensatz des Bestimmten. Auf der einen Seite ist das Wahre das schlechthin Abstrakte, das rein Identische. Auf der anderen Seite aber ist es das Konkreteste selbst. Ob wir Gott das Ding an sich, das höchste Wesen, das rein Identische etc. nennen, ist alles eins, und man muß sich durch den Buchstaben oder Laut nicht täuschen lassen. Jacobi sagt: ‘Wir leben alle im Glauben’, welchen Gedanken Mendelssohn bestritt. - Das Wissen, bezogen auf die sinnliche[n] Gegenständ[e], erscheint als ein unmittelbares Wissen, allein wirklich ist dies nicht. So ist z. B. dieser Punkt auf dem Papier nicht unmittelbar, er existiert nur in Verbindung mit anderen Punkte[n] und anderen Gegenständen, woraus das Material, worauf er sich befindet, existiert. - Wir müssen deshalb sagen, daß auch das sinnliche Erkennen im höchsten Grade ein vermitteltes sei. / Wille und Erkenntnis sind auch nicht voneinander getrennt*)” (Vorl., XI, 63); “El Dios inmediato es la naturaleza, Dios como ser, ‘el Dios’, como dice Jacobi. El concepto, saliendo de la naturaleza, o la naturaleza entrando a sí misma, es el espíritu, Dios como pura idealidad: reflexión. La unidad de la naturaleza y el espíritu es en sí misma la Trinidad: Dios en concepto (*Der unmittelbare Gott ist die Natur -Gott als Sein - das Gott’, wie Jacobi sagt. - Der Begriff, herausgehend aus der Natur, oder die Natur, in sich gehend, ist der Geist, Gott als reines Ideelles: Reflexion. Die Einheit von Natur und Geist ist selbst die Trinität: Gott im Begriff*)” (Vorl. 11, 66). En sus lecciones sobre derecho de 1819 / 1820 en Berlín vuelve Hegel a utilizar las mismas citas de Jacobi: Vorl., XIV, 58, 75 – 76.

⁶⁹ En adelante: *Enzyklopädie*

⁷⁰ Gawoll no menciona las extensas exposiciones del pensamiento jacobino en las Lecciones sobre historia de la filosofía, de las cuales sobreviven algunos apuntes de los alumnos de del curso de 1825: Vorl., IX, 148, 165 – 178.

Los tres posicionamientos del pensamiento ante la objetividad son tópicos de la filosofía moderna que le permiten a Hegel posicionar históricamente su filosofía.⁷¹ La metafísica, el empirismo junto con la filosofía crítica y el saber inmediato son actitudes del pensar puro que remiten a los puntos más altos que ha alcanzado el pensamiento en su configuración ante lo real, alcanzando los tres la realización de su verdad en la *Lógica*. El tercer posicionamiento no mienta solo al pensamiento de Jacobi,⁷² sino también a Descartes (§ 76), a Spinoza (§76), a Anselmo (§ 77) y a Schleiermacher.⁷³ Tal como Graeser (2006) señalaba a Falke (1996) en relación con la certeza sensible en la *Phänomenologie*, el saber inmediato como tercer posicionamiento del pensamiento ante la objetividad no puede reducirse a una identificación con el pensamiento de Jacobi, del mismo modo que en la primera etapa delimitada por Gawoll las referencias al saber inmediato no son reducibles a la figura de Jacobi, ya que se dan en el marco de un debate más amplio que conforma una constelación. Los posicionamientos ante la objetividad parecerían cristalizar en el sistema maduro la vinculación de Hegel con la tradición filosófica moderna donde las ideas y los conceptos no se reduce a una filosofía particular, sino que son considerados momentos necesarios del desarrollo del pensar puro que en su necesidad exceden la particularidad de los nombres propios.

Por otro lado, la comprensión propedéutica del pensamiento jacobiano de Hegel parece tener simientes en la segunda etapa y no ser una completa novedad de la tercera. Al comprenderla en base a una recusación general, Gawoll no identifica la validación del nihilismo en *Glauben und Wissen* como una concesión metodológica ni tampoco considera los tópicos jacobianos mentados como momentos de la experiencia de la conciencia en la *Phänomenologie*. Si se consideran ambas validaciones, el interés propedéutico por el pensamiento jacobiano no tendría su inicio en la tercera etapa, sino que más bien continuaría

⁷¹ Valls Plana, R. (2018). *Comentario integral de la enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*. Madrid: Abada editores, p. 61

⁷² Como escuetamente reconoce Gawoll, 1998a: 150.

⁷³ Waszek, N. (2008). “Descartes, Jacobi, Schleiermacher et la „philosophie de la subjectivité“ selon Hegel. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques § 77.*”, en B. Bourgeois (Comp.), *Hegel – Bicentenaire de la Phénoménologie de l’esprit. Actes du Colloque de la Société Française de Philosophie*, Paris: Bulletin de la Société Française de Philosophie, pp. 126–140. A. Manchessi ((2019). “La critica di Hegel al sapere immediato. Il confronto con Jacobi nella ‘Terza posizione del pensiero rispetto all’oggettività’”, *Verifiche*, XLVIII, 1, pp. 91 – 118) ha destacado la relevancia epistemológica de la exposición de la dialéctica inmediatez en el tercer posicionamiento ante la objetividad que mienta la unidad del ser y del pensar como momento especulativo inicial. La interpretación de Manchessi aboga por una comprensión metodológica del reconocimiento sistemático de Jacobi pero reduce la posición de la inmediatez a la figura del pensador de Pempelfort, lo cual resulta reduccionista, como hemos comentado arriba.

su evolución en su desarrollo lógico en la *Wissenschaft der Logik* y en su desarrollo sistemático en la *Enzyklopädie* de 1827.

Pero esta caracterización propedéutica del pensamiento jacobiano no tiene su versión final en 1827, como sugiere Gawoll al no considerar los cambios que Hegel introduce en la segunda edición de la *Lehre vom Sein* de 1831. Las modificaciones más importantes en relación con la versión de 1812 están en la inmediatez del ser como determinidad (*Bestimmtheit*), lo cual supone una reelaboración significativa del inicio de la *Logik*; y si ese es el lugar sistemático de la vinculación madura de Hegel con el pensamiento de Jacobi, como afirma Gawoll, las modificaciones exigirían un nuevo examen de su figura. Específicamente, uno de los nuevos agregados consiste en un extenso elogio a Jacobi (GW 21, 80 – 90) donde Hegel le reconoce la mejor descripción sobre la imposibilidad del tránsito de una abstracción a algo ajeno a ella en su polémica con la síntesis *a priori* kantiana,⁷⁴ él parte, dice Hegel, de la tarea de que una pureza, sea la conciencia, el espacio o el tiempo, de la cual ha de surgir una síntesis, concluyendo la imposibilidad de ello; reconoció la inesencialidad (*Unwesen*) de la abstracción y afirma la imposibilidad de un progreso desde la condición de la síntesis a la síntesis misma. Lo central del planteo de Jacobi, comenta Hegel, no está en que cuestiona el *qué* (*Was*) de la síntesis - lo cual ya habría sido contestado por Kant mediante una categoría-, sino en *cómo* (*Wie*) se da esa síntesis y que concluye su imposibilidad. Pero esta pregunta de Jacobi está fijada en las maneras de la reflexión por lo cual atenta ella misma contra lo que pregunta, el devenir como unidad del ser y la nada y comienzo del pensar puro.⁷⁵ Según este comentario, el aporte de Jacobi en relación con la

⁷⁴ GW 21, 78: “Las descripciones más elocuentes, y quizás olvidadas, acerca de la imposibilidad de pasar de un abstracto a algo ulterior y a una unión de ambos, la hizo Jacobi en su polémica contra la síntesis kantiana de la autoconciencia *a priori*, en su ensayo *Sobre la imposibilidad del criticismo de llevar la razón hasta el entendimiento* (*Werke*, Tomo III) (*Die beredtesten, vielleicht vergessenen Schilderungen über die Unmöglichkeit, von einem Abstrakten zu einem Ferneren und zu einer Vereinigung beider zu kommen, macht Jacobi im Interesse seiner Polemik gegen die Kantische Synthesis des Selbstbewußtseins a priori in seiner Abhandlung Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* (*Werke*, III. Bd.)”.

⁷⁵ Se trata de la tercera observación al *Werden* que busca dar cuenta de la concepción abstracta del *Sein* y el *Nichts* (GW 21, 75 – 88). Hegel dice: el *Sein* y la *Nichts* no subsisten por sí, sino que solo existen en el *Werden*; éste tiene diversas formas empíricas que son descuidadas o dejadas de lado por la abstracción para mantener firmes el *Sein* y la *Nichts* como sus productos, cada uno por sí y protegidos del traspasar; contra este comportamiento de la abstracción solo hay que recordar la existencia empírica, en la cual la abstracción sólo tiene un algo, un *Daseyn*; o bien se tratan de formas de la reflexión por cuyo medio se separa lo inseparable. En esta determinación, continúa Hegel, está su opuesto sin en sí y para sí sin regresar a la naturaleza de la cosa por lo cual la forma de apelar a ella es tomarla como se da ella misma y mostrar que contiene su otro. No puede ni considerar todos los rodeos por los cuales la reflexión niega la contradicción que tiene ante sí, como también las múltiples negaciones de la verdad del *Sein* y la *Nichts* en sí que tienen por verdadero solo el *Werden*; sí pueden considerarse fenómenos en que se ha negado el traspasar aislando el *Sein* y la *Nichts*, concluye Hegel.

abstracción indeterminada no consistiría solo en su caracterización sino también en señalar su limitación metodológica para dar cuenta de la síntesis.

Los cambios que Hegel introduce en 1831 en la primera doctrina de la *Wissenschaft der Logik*, al igual que la tercera edición de la *Enzyklopädie* en 1830, impiden comprender su sistema maduro como un resultado acabado debido a que las revisiones continúan las exploraciones de los períodos anteriores.⁷⁶ Considerar solo el tercer posicionamiento ante la objetividad como la apropiación sistemática del pensamiento jacobiano implica invisibilizar el proceso confrontativo y de asunción cuya decantación es la vinculación de antecendencia y propedéutica de la *Logik* que inicia luego de 1807, se desarrolla con la consolidación lógica de la filosofía hegeliana en los años de Nürnberg y Heidelberg, y sigue en la consolidación sistemática en los años de Berlín, donde no deja de ser objeto de nuevas reflexiones. Por lo cual, en lugar de mentar tres etapas en la vinculación de Hegel con el pensamiento de Jacobi como hace Gawoll, sería más propio considerar cuatro: a las dos primeras delimitadas por él, habría que agregar una tercera etapa correspondiente con los años de consolidación lógica, desde 1808 hasta 1816, y una cuarta que delimite los años de Berlín, desde 1817 hasta 1832, que tienen por objetivo preponderante la consolidación del sistema.

El interés constante de Hegel por el pensamiento jacobiano es la inmediatez, concluye Gawoll.⁷⁷ Pero si se considera las referencias omitidas por él puede identificarse también como constante el aspecto metodológico de ese interés. En la primera etapa, el saber inmediato representa un posible acceso a la verdad en el marco del debate sobre el estatuto epistémico de la creencia (*Glauben*). En la segunda etapa, el nihilismo es considerado como la tarea inicial del genuino idealismo.⁷⁸ En la tercera etapa, la referencia a la crítica jacobiana

⁷⁶ La justificación de este proceso de revisión parece ser el motivo del Prefacio de la segunda edición de la *Lehre vom Sein* que comienza con las siguientes palabras: “En esta nueva elaboración de la *Ciencia de la lógica*, cuyo primer tomo aparece ahora, me he dado cuenta de la dificultad del objeto en sí como de su exposición y de lo imperfecto de la labor realizada en la primera edición; pero a pesar de haberme ocupado muchos años en esta ciencia y de mis esfuerzos por enmendar tales imperfecciones, todavía debo apelar repetidamente a la indulgencia del lector (*An diese neue Bearbeitung der Wissenschaft der Logik, wovon hiermit der erste Band erscheint, bin ich wohl mit dem ganzen Bewußtsein sowohl der Schwierigkeit des Gegenstandes für sich und dann seiner Darstellung als der Unvollkommenheit, welche die Bearbeitung desselben in der ersten Ausgabe an sich trägt, gegangen; so sehr ich nach weiterer vieljähriger Beschäftigung mit dieser Wissenschaft bemüht gewesen, dieser Unvollkommenheit abzu helfen, so fühle ich, noch Ursache genug zu haben, die Nachsicht des Lesers in Anspruch zu nehmen*)” (Trad. A. Algranati y R. Mondolfo con modificaciones) (GW 21, XVI).

⁷⁷ Ch. Halbig (2005). “The Philosopher as Polyphemus? Philosophy and Common Sense in Jacobi and Hegel”, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism*, 3, pp. 261-282, coincide con Gawoll al considerar la inmediatez como motivo del interés de Hegel en el pensamiento de Jacobi, específicamente en la medición epistémica que permite su superación en y por el saber absoluto.

⁷⁸ Pocos investigadores han señalado la continuidad de la problemática del nihilismo en la obra de Hegel luego del período de Jena. L. Lugarini (1999). “Il nulla come prima questione della filosofia. Hegel e il nichilismo”, *Annuario Filosofico*, 15, p. 295-329, observa en la identidad de la esencia y del Nihil de la *Wissenschaft der Logik* la aniquilación de lo finito (*Vernichtung des Endlichen*) propia del nihilismo. Sobre este punto M. Biscuso

de la metafísica en *Lehre vom Begriff*, la mención de la crítica de Jacobi al método de la antigua metafísica y su valoración como una nueva concepción de lo lógico, se enmarcan en el objetivo metodológico general de la *Logik* y desde ella se reconoce la *Unphilosophie* jacobiana como una novedosa comprensión de lo lógico. En la cuarta etapa, el último posicionamiento ante la objetividad establece como instancia propedéutica del fundamento lógico del sistema la inmediatez del saber, teniendo su expresión postrera en los elogios de la segunda edición de la *Lehre vom Sein* a la crítica jacobiana de la abstracción del juicio en Kant.

Además de la reconstrucción histórica de la vinculación de la filosofía hegeliana con el pensamiento jacobiano, la investigación de Gawoll ha puesto de manifiesto una tensión en el desarrollo de esa relación. Entre la segunda y la tercera etapa se produce un cambio significativo sobre la valoración del pensamiento por parte de Hegel que pasa de ser negativa a ser positiva. Gawoll ha caracterizado esa tensión como una ambivalencia que en sus tiempos iniciales muestra su faceta crítica para luego manifestar su aspecto positivo, pero que en sí mismo, y a pesar de sus distinciones, expresa la misma vinculación. La tesis de Gawoll ha oficiado de antecedente de las dos interpretaciones principales sobre los cambios de la relación de Hegel con Jacobi. Para una de ellas los cambios fueron expresión de la ambivalencia de la vinculación de Hegel con el pensamiento jacobiano, que a pesar de sus manifestaciones diversas tuvo una matriz crítica (*Sandkaulen*); para otra interpretación, los cambios fueron la expresión de una evolución de la vinculación de la filosofía hegeliana con el pensamiento de Jacobi acontecida entre 1802 y 1816 (Vos). La primera interpretación no considera la muy relevante evolución que la filosofía hegeliana protagoniza en las primeras dos décadas del siglo XIX, especialmente en lo que hace al método, el cual culmina su constitución en 1816 con la *Lehre vom Begriff*. La segunda interpretación considera dinámicamente la recepción, pero sin determinar el motivo especulativo por el cual Hegel señaló a Jacobi como uno de los precedentes del método, cuando es específicamente ese el

(2011). “Nichilismo come annientamento del finito e tradimento della soggettività moderna. La critica hegeliana ai sistemi dell’identità e dell’orientalismo romantico”, *Il cannocchiale: Idealismo tedesco e nichilismo*, 2-3, pp. 55-97, puede justificar la tesis de que Hegel no abandona el nihilismo en los escritos de madurez y que éste se transforma: ya no tiene una función propedéutica a la filosofía, sino que se presentaría como la destrucción lógica de lo finito necesaria para el arribo del concepto. A. Schäfer (1992). *Der Nihilismus in Hegels Logik. Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Berlin: Berlin Verlag A. Spitz, es uno de los pocos, por no decir el único comentador que analiza la cuestión del nihilismo en la *Wissenschaft der Logik* como una problemática propia de la obra, pero no maneja un concepto claro de él y carece de una perspectiva histórica que le permita determinar el término en el marco de la filosofía hegeliana y escapar de su determinación contemporánea.

punto que debe ser dilucidado para dar sentido a la evolución desde las críticas de *Glauben und Wissen* hasta la asunción en la *Logik*.

La investigación de Buée⁷⁹ no se interesa tanto por la evolución de la recepción hegeliana de Jacobi sino por su motivación central y afirma que éste es el subjetivismo que presenta el pensamiento jacobiano. Buée interpreta por subjetivismo la absolutización de la finitud subjetiva que resulta de la negación reflexiva de toda objetividad sin admitir universalidad alguna. En *Glauben und Wissen* Hegel comprendería el pensamiento de Jacobi como la expresión filosófica del subjetivismo adquiriendo así una función dialéctica ante las filosofías kantiana y fichteana al limitar la objetividad que atribuyen reflexivamente a la subjetividad.⁸⁰ Buée coincide con Speight, Di Giovanni y Falke en que la figura del alma bella de la *Phänomenologie* tiene en *Woldemar* su referencia histórica e identifica en ella las notas distintivas del subjetivismo. Esta continuidad con el escrito de 1802 le permitiría a Hegel contraponer la abstracción y la unilateralidad de la certeza moral a la realidad colectiva del espíritu como religión.⁸¹ En la *Wissenschaft der Logik* el subjetivismo adquiriría un sentido especulativo, lo cual modifica su valor negativo y pasa a ser comprendido como metafísica de la inmediatez.⁸² El pensamiento jacobiano pierde el carácter irracional que tenía en 1802 transformándose en el paradigma de la inmediatez dogmática, siendo la condición previa de la especulación genuina en la *Enzyklopädie*. Buée concluye que en el pasaje de la recusación a la valoración especulativa el subjetivismo radical de Jacobi se constituye como la contraposición necesaria de la realidad histórica del espíritu.

Buée desarrolla su caracterización del subjetivismo en base a *Glauben und Wissen* sin modificarla significativamente en relación con las obras posteriores, ni considerar las determinaciones que pudiera adquirir en la consolidación lógica o en la consolidación sistemática de la filosofía hegeliana. Las transformaciones categoriales de esos períodos podrían modificar tanto las notas que Buée atribuye al subjetivismo como las relaciones lógicas que él supone. Según esta última posibilidad debería considerarse la realidad efectiva del espíritu⁸³ que Buée mienta en su conclusión. Algunos comentaristas contemporáneos han

⁷⁹ Buée, J.- M. (2012). *Savoir immédiat et savoir absolu. La lecture de Jacobi par Hegel*. París: Garnier.

⁸⁰ *Op. Cit.*, pp. 110 – 118.

⁸¹ *Op. Cit.*, pp. 128 – 136.

⁸² *Op. Cit.*, 151 – 159.

⁸³ La centralidad de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) para el proyecto hegeliano tiene su expresión más famosa en el díptico del “Prefacio” a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820): “Lo que es racional es efectivo, / y lo que es efectivo es racional (*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*)”. Este díptico ha oficiado de patrón de lectura e interpretación de la filosofía hegeliana y con ello de su defensa o ataque, por lo cual su suerte parecería jugarse en la determinación de lo “*vernünftig*” y lo “*wirklich*”. Las reapropiaciones de la filosofía hegeliana en el marco de las problemáticas actuales buscan clarificar dichos

visto en ella la posibilidad de un realismo de la acción: M. Quante (2011)⁸⁴ utiliza esa noción para dar cuenta de la objetividad del espíritu y de sus elementos en el debate en torno al derecho y la ética; Ch. Halbig (2018)⁸⁵ pretende identificar en el marco de la categoría de realidad los elementos de una metaética hegeliana; A. Nuzzo (2018)⁸⁶ se vale de la realidad del espíritu para señalar la identidad entre pensar y actuar que supone el concepto. Estas exploraciones complejizan la colectividad que supone la realidad espiritual mentada por Buée y, en el supuesto de que el subjetivismo mentado por él no se modifique en la filosofía hegeliana desde Jena a Berlin, como parecería sugerir, sí lo hacen otras categorías que se vinculan necesariamente a él, por lo cual su continuidad debería ser históricamente determinada y desarrollada.

Por otro lado, en su conclusión sostiene Buée que el subjetivismo pasa a ser una condición previa del pensar puro luego de su valoración especulativa. Tanto el objeto de su investigación como su conclusión parecerían requerir que él desarrolle las razones que sustentan el cambio de valoración, como también los fundamentos que llevan a mentar el pensamiento de Jacobi como una contraposición necesaria, las cuales son especulativas, como él mismo afirma; pero Buée las desarrollada históricamente sin considerar la *Logik*, a la cual dedica muy pocas páginas,⁸⁷ por lo cual el sustento de la superación especulativa no es explicada y él parecería no cumplir con las exigencias de su propia tesis.

La investigación de Althof (2017)⁸⁸, por su parte, evalúa esa superación, tanto desde la lógica como desde la filosofía real, y concluye que ella no cumple con lo que pretende.⁸⁹

términos apelando a la filosofía del espíritu, ya sea a partir de la autoconciencia (Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002), del sujeto (Butler, J. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelinas en la Francia del siglo XX*, trad. E. L. Odriozola. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, pp. 49 – 104) o incluso de temporalidad (Malabou, C. *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*, trad. C. Durán. Buenos Aires: Polinodia / La cebra, 2013), pero evitando o matizando la identidad entre ambos términos, lo que parecería estar mentando el famoso díptico. La inquietud que plantea esta espiritualización de la realidad efectiva en Hegel es si no la hace caer en el constructivismo que pensadores del nuevo realismo (Mailloux, Q. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. M. Martínez. Buenos Aires: Caja negra, 2015; Gabriel, M. *Sentido y existencia. Una ontología realista*, trad. R. Gabas. Madrid: Herder, 2017) atribuyen a toda explicación que supone la primacía de lo social por sobre una necesidad irreductible, que implica como base el relativismo y el nihilismo.

⁸⁴ Quante, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

⁸⁵ Halbig, Ch. (2018). “Nihilismus, Kostruktivismus, Realismus? Überlegungen zum Thearietyp von Hegels Metaethik”, en L. Illetterati y F. Manegoni, (Comps.): *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Göttingen: Vittorio Klostermann, pp. 179 – 207.

⁸⁶ Nuzzo, A. (2018). “Wirklichkeit and Wirken: Hegel’s Logic of action”, en L. Illetterati y F. Manegoni (Comps.): *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Göttingen: Vittorio Klostermann, pp. 207 – 226.

⁸⁷ Buée, 2011: 151 – 152.

⁸⁸ Althof, D. (2017). *System und Systemkritik. Hegels Metaphysik absoluter Negativität und Jacobis Sprung*. Berlín: Walter De Gmbh Gruyter. Althof adelanta sus tesis centrales en un escrito previo: (2011). “Das Einzelne

Jacobi había señalado como límite de todo sistema filosófico lo existente (*Dasein*), lo cual comprendía como la individualidad concreta de lo vital y lo libre; en tanto todo conocimiento sistemático se constituye mediante la universalidad del concepto y éste en su abstracción no puede dar cuenta de la irreductible experiencia de la vitalidad (*Lebendigkeit*) ni de la indeterminación de la libertad, afirmaba el pensador de Pempelfort que la verdad de lo existente no es factible de ser conocida mediante la argumentación y tampoco ser explicada. Pero para él lo existente sí puede ser sabido en la aceptación inmediata y no conceptual de su verdad, lo cual Jacobi denomina salto (*Sprung*). La *Unphilosophie* jacobiana es para Althof una crítica que habilita un saber de lo existente no conceptual ni argumentativo. Cuando Hegel atribuye a Jacobi una nueva concepción de lo lógico en la *Lehre vom Begriff*, Althof comprende la validación de la crítica de Jacobi y su ubicación como antecedente de la filosofía especulativa. Considerando la radicalidad asistemática de la crítica jacobiana y la pretensión sistemática del proyecto especulativo, Althof analiza la filosofía hegeliana como la asunción (*Aufhebung*) de la *Unphilosophie* de Jacobi.⁹⁰

Para Althof la exclusión jacobiana de lo existente del conocimiento sistemático plantearía la cuestión de la ontología de lo finito o de la otredad (*Andersheit*), que consiste en el problema de la vinculación de la sustancia con sus modos, un momento central del proyecto especulativo para el paso de la sustancia al sujeto. En la *Phänomenologie* habría demostrado Hegel que la experiencia solo es posible en la esfera del concepto especulativo; si ella no tiene verdad por fuera del concepto, la condición de posibilidad de su vitalidad es él. En la *Wissenschaft der Logik*⁹¹ el concepto es determinado como subjetividad absoluta mediante la negación de la negación; la otredad de lo finito es la negación simple propia del ser; ésta representa la relación extrínseca de un algo con un otro en la cual él aparece como otro; pero la verdad esencial de la negación es su retorno a sí misma como relación inmanente

als das Andere des Begriffes. Hegels Einzelheit als Antwort auf Jacobi”, en E. J. Koehn, D. Schmidt, J.-G. Schüle, J. Weiß und P. Wojcik (eds.): *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen*. Paderborn: Wilhelm Fink, pp. 163 – 175.

⁸⁹ La lectura de Althof tiene dos antecedentes importantes: A. F. Koch (2004). “Unmittelbares Wissen und logische Vermittlung. Hegels *Wissenschaft der Logik*”, en W. Jaeschke y B. Sandkaulen (Comps.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 319–336, quien analiza la lógica hegeliana como la continuación de la crítica jacobiana al método de la metafísica moderna regido por lo finito y su superación en la comprensión de lo absoluto, ya no como sustancia sino como sujeto; y Sandkaulen (2012). “‘Ewige Zeit’. Die Ontologie Spinozas in der Diskussion zwischen Jacobi und Hegel”, en G. D’Anna, V. Morfino (Comps.), *Ontologia e temporalità. Spinoza e I suoi lettori moderni*. Milano: Mimesisi, pp. 237 – 252, quien ubica la ontología spinoziana como centro de la confrontación de Hegel con Jacobi, ya que el paso de la sustancia como abismo a la sustancia como relación absoluta permite la superación de la esencia por el concepto y con ello comprender lo absoluto como sujeto, un pasaje que es trunco según Sandkaulen. *Cfr.* nota 98.

⁹⁰ Althof, 2017: 9.

de lo negado consigo mismo, donde el otro ya no es un otro para otro, sino un otro para sí mismo: una otredad absoluta.⁹² La negación esencial constituye la identidad especulativa entre la identidad y la no identidad de la subjetividad absoluta, el concepto puro, y su autodeterminación de sí en tanto otro. Ante la negatividad absoluta, la inmediatez jacobiana de lo existente como vital y libre resulta una negatividad incompleta, un momento de la negación de la negación, donde la subjetividad absoluta tiene su libertad y su vitalidad como concepto. Pero ello es un momento formal que tiene su concreción en la filosofía real con la determinación de la persona libre y del espíritu. En la negación de la negación el desarrollo de la subjetividad absoluta pretende mostrar la asunción de la *Unphilosophie* jacobiana.

Pero para Althof la filosofía hegeliana no lograría lo que pretende. En primer lugar, la *Unphilosophie* opone la experiencia concreta y la creencia particular inmediata a la unidad del conocimiento, mientras que Hegel supone que la filosofía es el conocimiento verdadero y coherente de lo necesario; por tanto, habría una diferencia que el proyecto hegeliano no puede subsumir sin distorsionar la concreción radical que mienta Jacobi. Por otro lado, lo existente libre es para el pensador de Pempelfort la persona concreta y activa, que difiere sustancialmente de su concepto formal o real en la filosofía hegeliana. Althof concluye que Hegel no comprende la radicalidad mentada por el salto jacobiano y por ello no es exitosa su asunción de la *Unphilosophie*.

Ante la evaluación de Althof surge la siguiente interrogante: ¿la filosofía hegeliana debe dar cuenta de lo existente en los términos que plantea Jacobi? Althof asume que sí porque comprende que Hegel valida la crítica sistemática de Jacobi contra Spinoza, de lo cual se seguiría que la pretensión sistemática del proyecto especulativo debe superar esa crítica en sí. Pero como muestran los posicionamientos ante la objetividad, la recepción hegeliana de la tradición es dispar y selectiva, lo cual implica aceptar como necesarios algunos elementos de un pensamiento mientras otros se consideran como contingentes. Althof evalúa negativamente la asunción porque el sistema no puede dar cuenta de la particularidad del existente mentado por Jacobi como lo asistemático, pero hay una cuestión previa a esa falta de explicación que consiste en si el sistema debería dar cuenta de esa particularidad, lo cual plantea la problemática de los límites que el propio método impone en entre lo filosófico y lo no filosófico. En otros términos: suponiendo que el proyecto especulativo no puede subsumir la irreductible singularidad del existente concreto y libre que Jacobi contrapone al pensar

⁹¹ *Op. Cit.*, p. 105.

racional, debería determinarse si es pretensión suya hacerlo al delimitar lo filosófico de lo que carece de relevancia para el saber sistemático. En este punto cobra importancia el rol epistemológico que para Hegel tiene el pensamiento de Jacobi en *Glauben und Wissen*, en el reconocimiento de *Lehre vom Begriff* y en el tercer posicionamiento ante la objetividad.

El reconocimiento de Jacobi como un precedente del método se da en la tercera etapa de la vinculación de la filosofía hegeliana con su pensamiento. Este reconocimiento se enuncia en un momento conclusivo del movimiento del pensar puro en el cual el desarrollo que antecede -la *Lógica objetiva*, la *Subjetividad* y la *Objetividad*- decanta en la constitución del método en la Idea absoluta. Este reconocimiento consiste entonces en una ponderación lógica que sustenta el cambio desde una apreciación fuertemente crítica durante la etapa previa de la vinculación a una valoración positiva y sistemática de las ideas de Jacobi. Una consideración meramente histórica del cambio que este reconocimiento mienta en la vinculación de la filosofía hegeliana con el pensamiento jacobiano no permitiría determinar el fundamento por el cual el pensador de Pempelfort es apreciado como un precedente el método, porque su sustento, según manifiesta la *Lehre vom Begriff*, es lógico. La indagación del cambio de Hegel respecto al pensamiento jacobiano y su reconocimiento metodológico debería considerar las categorías desde las cuales él pondera la *Unphilosophie* en la tercera etapa y que lo llevan a erigirla junto con Kant como un precedente de su método.

En los dos pasajes más relevantes de la tercera etapa que manifiestan el reconocimiento de Hegel al pensador de Pempelfort puede destacarse dos categorías. Por un lado, la noción de “*Nichtigkeit*” (nulidad). En la *Rezension* de 1817 al tercer tomo de las *Werke* de Jacobi destaca Hegel como uno de los aspectos más relevantes del pensamiento jacobiano la visión de la “nulidad de todo conocimiento científico de lo divino (*von der Nichtigkeit aller wissenschaftlichen Erkenntnis des Göttlichen*)” (GW 15, 7), tanto en referencia con la *Aufklärung* como en relación con las filosofías idealistas de su época. En base a *Nichtigkeit* reconoce Hegel como una de las características lógicamente más innovadoras de las ideas del pensador de Pempelfort la intuición y el conocimiento de lo uno sustancial, es decir, el spinozismo (GW 15, 9). Ni Althof ni Buée consideran esta caracterización de la *Nichtigkeit*,⁹³

⁹² En palabras de Althof: “La absoluta otredad es la propia reflexión de la negatividad misma (*Die absolute Andersheit ist die Selbstreflexion der Negativität selbst*)” (p. 106).

⁹³ La especificidad de la nulidad (*Nichtigkeit*) ha corrido la misma suerte que la figura de Jacobi en comentarios recientes de la *Lehre vom Wesen* en tanto el segundo libro de la *Lógica Objetiva* ha sido considerado preponderantemente como una confrontación con la filosofía crítica: Iber, Ch. (1990). *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. Berlin: Walter de Gruyter; Cirulli, F. (2006). *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenslogik*. London: Routledge; Arndt, A., Kruch, G.

noción que Hegel señala como una de las más relevantes del pensamiento jacobiano. Y llama más la atención su ausencia en el análisis de Gawoll en tanto esta noción está lógicamente enlazada con la inmediatez en la *Logik*: la *Nichtigkeit* es un momento de la inmediatez como negación simple del ser que no haya su verdad en el traspasar, sino en la esencia del *Schein* (apariencia), cuya superación lógica es la *Wirklichkeit* (realidad efectiva).

La segunda categoría que puede destacarse es la de *Realität*. Según la *Lehre vom Begriff* de 1816, Jacobi mostro que la finitud es la única *Realität* de la demostración de la anterior metafísica, exponiendo que ella estaba sujeta a la condicionalidad y la dependencia, y, en consecuencia, lo verdadero y libre le resultaba inalcanzable. La *Realität* es determinada por Hegel en la *Lehre vom Sein* como la unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí (GW 11, 63). Pero esta unidad se da en el *Sein* solo como formal, teniendo su verdad en la reflexividad de la *Lehre vom Wesen* y en la manifestación de la *Lehre vom Begriff* (GW 11, 64); en primer lugar, en la vinculación de la exterioridad y la interioridad que desde la relación esencial se determina en la *Wirklichkeit* (GW 11 369); y, en segundo lugar, de manera más determinada, especifica Hegel (GW 11, 64), en la unidad de la *Wirklichkeit* y el concepto en la idea absoluta (GW 12, 235), el momento postrero del movimiento lógico que constituye la manifestación del método absoluto.

Tanto la noción de *Nichtigkeit* como la de *Realität* en su verdad dialéctica remiten a la noción de *Wirklichkeit*, la cual representa un momento central del discurrir de la *Wissenschaft der Logik*. “*Die Wirklichkeit*” conforma la tercera sección de la *Lehre vom Wesen*, probablemente uno de los momentos más relevantes de la *Lógica objetiva* en tanto constituye su pasaje al concepto, según el propio Hegel afirma en la introducción a la *Lehre vom Begriff* (GW 12, 14). “*Die Wirklichkeit*” es el resultado de la disolución de la relación esencial de lo externo y lo interno, y tiene por decantación el tránsito de la necesidad a la libertad. La sección se compone de tres capítulos. El primero es “*Das Absolute*”, la exposición de la identidad abstracta de lo absoluto; lo continua la deducción dialéctica modal de la realidad efectiva en “*Die Wirklichkeit*”; y el último capítulo expone la relación absoluta como vinculación de la relación sustancial y la causalidad con el título “*Das absolute Verhältniß*”.

La sección contiene el pasaje al reino de la libertad del concepto porque ella mienta la confutación del spinozismo, afirma Hegel en la *Lehre vom Begriff*⁹⁴. Ello ha motivado que las interpretaciones de la sección dieran relevancia a la confrontación con la filosofía de Baruch

(2016). *Hegels “Lehre vom Wesen”*, Berlin: Walter de Gruyter; Longuenesse, B. (2007). *Hegel’s Critique of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Spinoza. Éste fue el caso de uno de los primeros abordajes modernos del pasaje en el cual E. Fleischmann (1964) comprendió el tránsito de un absoluto formal a otro dinámico como la confutación del sistema de Spinoza.⁹⁵ F. Michelini (2004) ha señalado posteriormente que, si bien la sección implica la confrontación con Spinoza, el lugar del filósofo holandés en la *Wissenschaft der Logik* resulta problemático porque, siguiendo las palabras del propio Hegel, debería estar al comienzo mismo del movimiento lógico y, sin embargo, aparece señalado al final de la *Lógica objetiva*.⁹⁶ Por ese motivo la autora comprendió el capítulo de lo absoluto como una sección metalógica que no agrega una nueva instancia al movimiento, sino que es un suerte de momento sintético y explicativo del movimiento mismo.⁹⁷ En contraposición al método geométrico del que se vale Spinoza, en el capítulo el movimiento reflexivo no mantiene un procedimiento negativo frente a las determinaciones y muestra que es la actividad de la propia reflexión en sí misma quien comprende el modo como el movimiento de retorno a sí. Este sería para Michelini el resultado del camino completo de la *Logik*; esta reflexión en sí es propia de la estructura del concepto y se encuentra subterráneamente desde el comienzo, no siendo exclusiva de ninguna esfera particular. Por tanto, concluye Michelini, con la exposición de lo absoluto Hegel no da un salto en el movimiento lógico, sino que ilustra y explicita el cambio radical que ha operado en el inicio de la *Logik*.

Para B. Sandkaulen (2007) también resulta problemática la ubicación de Spinoza en el movimiento lógico, pero no solo por su ubicuidad en el discurrir lógico, sino también como sustento del tránsito de la sustancia al sujeto mediante su confutación.⁹⁸ Según Sandkaulen, en el primer capítulo de “*Die Wirklichkeit*” se presenta una versión de la sustancia como identidad absoluta y abstracta de la cual no escapa ninguna determinación y, en consecuencia, carece absolutamente de movimiento; en el tercer capítulo, en cambio, la sustancia es presentada como una relación sustancial con dinamismo absoluto; pero Hegel no logra manifestar el tránsito de lo que carece absolutamente de movimiento a lo que es absoluto movimiento. Sandkaulen afirma que la sección final de la *Lógica objetiva* no contiene una confutación de Spinoza, sino una reconstrucción genealógica de la sustancia y que, en

⁹⁴ GW 12, 14.

⁹⁵ Fleischmann, E. (1964). “Die Wirklichkeit in Hegels Logik“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVIII, 1964, pp. 3-29

⁹⁶ Michelini, F. (2004). *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, pp. 58-73.

⁹⁷ *Op. Cit.*, p. 133.

⁹⁸ Sandkaulen, B. (2007). “Die Ontologie del Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische ‘Widerlegung’ der - Spinozanischen Metaphysik”, Ameriks, K., Stolzenberg, J. (eds.); *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 5, pp. 235 – 275.

consecuencia, no se da propiamente la confutación del spinozismo mentada como condición para el tránsito a la *Lógica subjetiva*, o, en otros términos, no se da efectivamente el pasaje lógico de la sustancia al sujeto. A nuestro entender, el pasaje mienta la confrontación con la sustancia, pero ella no debería ser comprendida como concepto de una filosofía singular, sino como momento del pensar puro que, al asumir en sí ese posicionamiento, asume lo necesario y se desprende de las particularidades arbitrarias y subjetivas de su manifestación histórica.⁹⁹

El segundo capítulo de la tercera sección de la *Lehre vom Wesen* mienta la *Wirklichkeit* propiamente dicha a partir de la derivación dialéctica de la necesidad absoluta desde la contingencia y la posibilidad. Como supo observar D. Henrich (1967), el capítulo contiene uno de los movimientos más tirantes del sistema hegeliano y que le ha granjeado muchos detractores, la subsunción de la contingencia a la necesidad.¹⁰⁰ Para Henrich, el capítulo muestra la necesidad de los entes, pero manifestando que la contingencia es necesaria, no así lo contingente en sí como concreción efectiva y sensible de la contingencia; como universalidad ella constituye el interés del saber filosófico, no así lo determinado como contingente. En continuidad con Henrich, y defendiendo la filosofía hegeliana de la acusación de un determinismo ciego, ha planteado S. Houlgate (1995) que la necesidad absoluta no establece su propio contenido determinando lo que efectivamente existe o puede existir.¹⁰¹ También del parecer de Henrich fue J. Burbidge (2007), quien señaló el carácter necesario de la contingencia como la premisa determinante del segundo capítulo de “*Die Wirklichkeit*”; en tanto la necesidad relativa requiere como supuesto la contingencia, pues sin ella la posibilidad carecería de sentido, la contingencia se muestra como el fundamento de la necesidad absoluta.¹⁰² Para N. Brown (2019) lo central del capítulo no es la noción de contingencia sino la reconciliación de dos premisas que se presentan evidentes y contradictorias: por un lado, que la existencia es real y efectiva, y, por otro lado, que lo real y efectivo es posible;¹⁰³ la tensión entre estas premisas residiría en que al ser ambas evidentes, lo posible y lo real

⁹⁹ En su reconstrucción histórica de la sección como una confrontación con la metafísica, B. Longuenesse ((2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 110 – 159) ha señalado que el primer capítulo supone una confrontación con Spinoza, agregando que el segundo mienta un debate con la mónada leibniziana, con lo cual habría una continuidad sustancial entre el primero y el segundo. En la modalidad real, la autora ubica una confrontación con la categoría kantiana de la modalidad. Si bien estas controversias resultan manifiestas y son reconocibles por los intérpretes, en algunos casos la focalización en una de ellas lleva a segar la vinculación lógica intrínseca que el movimiento lógico pretende manifestar.

¹⁰⁰ Henrich, D. (1990 [1967]). “Teoría hegeliana sobre la contingencia”, en Dieter Henrich, *Hegel en contexto*. Trad. A Diaz. Caracas: Monte Ávila, pp. 199-222.

¹⁰¹ Houlgate, Stephen. (1995). “Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic”, *The Owl of Minerva*, 27, (1), pp. 37-49.

¹⁰² Burbidge, John (2007). *Hegel's Systematic Contingency*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 99-105.

efectivo tendrían el mismo estatus ontológico, lo cual implica un absurdo; la solución hegeliana estaría en mentar una unidad necesaria que contenga la posibilidad. Contra la reconstrucción de Brown es necesario señalar que, aceptando las dos tesis iniciales que ubica como hipótesis al inicio del capítulo, ellas se presentan desligadas del movimiento lógico que las precede y del cual son el resultado. El desarrollo del capítulo solo tiene sentido en vinculación con el discurrir lógico del ser y de su asunción en la reflexión de la esencia, lo cual implica la completitud del movimiento previo de la *Logik*; de poder sintetizarse esta totalidad en dos tesis, no podrían considerarse como evidentes.

D. Emundts (2017) ha puesto de manifiesto la unidad de los capítulos 1, 2 y 3 en su interpretación de la sección “*Die Wirklichkeit*”.¹⁰⁴ Para la autora, el apartado final de la *Lehre vom Wessen* pone en cuestión la unidad de la realidad efectiva como estrategia para mentar la unidad del ser y la esencia y traspasar al concepto. El primer capítulo, como resultado de la sección segunda, “*Die Erscheinung*”, mienta la realidad efectiva como la unidad idéntica, una totalidad inmediata unilateral y abstracta equivalente a la sustancia spinozista. Pero al ser unilateral, esta unidad puede ser una de otras determinaciones, ya sea el ser de la tríada inicial del *Sein*, ya sea la sustancia de Spinoza, con lo cual no es un concepto adecuado de *Wirklichkeit*. Resulta necesaria una segunda concepción de la *Wirklichkeit* como unidad que se diferencia de sí misma, que sea inmanente en su propia determinación, semejante a la mónada leibniziana; con lo cual, habría dos totalidades, una inmediata y otra mediata de sí, pero que carecen de relación entre sí. En el tercer capítulo se mienta que la autorealización es constitutiva de las sustancias en su unidad, con lo cual la *Wirklichkeit* es la unidad en la cual las sustancias se autoreconocen en vinculación mútua y libre. La reconstrucción de Emundts manifiesta el fin de la *Wirklichkeit*, asumirse a sí en la subjetividad, pero sin especificar claramente en qué instancia lo necesario se hace libre y en este hacerse no es contrario a la libertad, sino que se hace uno con ella.

Como han mostrado estas páginas iniciales de nuestra investigación, la literatura especializada sobre la recepción de Jacobi en la filosofía hegeliana en los últimos cincuenta años ha sido escasa si se la compara con la que ha abordado la herencia kantiana, pero a pesar de esa escasez puede decirse que ha evolucionado tanto en su objeto como en su método.

¹⁰³ Brown, Nahum (2019). *Hegel's Actuality Chapter of the Science of Logic. A Commentary*. London: Lexington Books.

¹⁰⁴ Emundts, D. (2017). “Die Lehre vom Wesen. Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit“, en M. Quante, N. Mooren, *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik* (Hegel-Studien Beihefte 67). Hamburg: Felix Meiner, pp. 387 – 456.

Comenzó considerándose una cuestión derivada, tanto de la problemática del nihilismo¹⁰⁵ como de tópicos canónicos para la comprensión de la filosofía clásica alemana,¹⁰⁶ para luego concentrar un interés sistemático específico¹⁰⁷ que llevo a su valoración lógica en las investigaciones de Gawoll, Buée y Althof. Esta evolución ha especificado la fuente que sustenta la exploración de la recepción:¹⁰⁸ en un primer momento, se consideraba fundamentalmente el capítulo segundo de *Glauben und Wissen*, pero los reconocimientos de que fue destinatario Jacobi en las obras maduras dieron lugar a que se consideren la *Wissenschaft der Logik*, la *Rezension* de 1817 y el tercer posicionamiento ante la objetividad de la *Enzyklopädie*. El primado de los escritos maduros por sobre los tempranos como fuentes para la investigación de la recepción hegeliana de las ideas del pensador de Pempelfort ha modificado también las exigencias metodológicas con que ella fue estudiada: el método preponderantemente histórico de gran parte de las investigaciones ha dado lugar al dialéctico, especialmente en la investigación de Althof.

Pero a pesar de estas modificaciones, la investigación sobre la recepción hegeliana de las ideas del pensador de Pempelfort no ha considerado suficientemente el reconocimiento que hace Hegel a Jacobi a instancias del método absoluto en la *Lehre vom Begriff*. La elucidación de ese reconocimiento permitiría comprender si el cambio que acontece entre la consideración crítica de los primeros años y la valoración positiva de la tercera etapa de la recepción obedece, o bien a una matriz vincular que en diversos períodos manifiesta su ambivalencia, o bien a una evolución y consiguiente modificación de la recepción. Porque, como han puesto de manifiesto los estudios sistemáticos de Gawoll, Buée y Althof, la consideración positiva del pensamiento jacobiano por parte de la filosofía hegeliana consiste en una ponderación lógica de sus ideas, aunque ninguno de ellos ha evaluado profusamente el carácter metodológico de esa ponderación a partir de la admisión de que la *Unphilosophie* expone y manifiesta la limitación de la demostración metafísica ante lo libre y verdadero -que en terminología hegeliana es el concepto- y con ello oficia de un antecedente del método absoluto.

Este reconocimiento al pensamiento jacobiano se da en el marco de la consolidación lógica de la filosofía hegeliana, la cual tiene su sustento en la *Wissenschaft der Logik* como

¹⁰⁵ Asmus, 1963; Brüggem, 1967; Höhn, 1968; Pöggeler, 1974.

¹⁰⁶ Vera, 1969; Kirscher, 1969 y 1970; Höhn, 1970; Morresi, 1977.

¹⁰⁷ Rühle, 1989; Wastphal, 1989.

¹⁰⁸ Es importante destacar que esta evolución ocurre en paralelo con la publicación de la edición canónica de las obras completas de Hegel editada por *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* en colaboración con la *Deutschen Forschungsgemeinschaft* y que ha permitido la fijación del corpus. Cfr. nota 1.

constitución del método a partir de la consideración del pensar puro de sí. En este marco, resultan momentos relevantes para la elucidación del reconocimiento del pensamiento jacobiano como precedente del método absoluto las categorías de *Nichtigkeit* y *Wirklichkeit*, como también el momento de la confutación del spinozismo que permite el tránsito de la *Lógica objetiva* a la *Lógica subjetiva* en la consumación de la necesidad en la *Wirklichkeit* y su identidad con lo libre.

La elucidación del reconocimiento del pensamiento jacobiano como precedente del método absoluto en la *Lehre vom Begriff* debe considerar el desarrollo dinámico sobre el cual se asienta la recepción en la segunda etapa (1800 – 1807) y su decantación en la tercera (1808 – 1816). Debido a la falta de fuentes específicas durante los años juveniles de Hegel (1788 – 1800), su recepción del pensamiento jacobiano no puede ser determinada con especificidad; la cuarta etapa (1817 – 1832), en cambio, consiste en el desarrollo sistemático de las críticas y los reconocimientos de la tercera etapa de la recepción. La elucidación del reconocimiento del pensamiento jacobiano requiere entonces considerar específicamente la segunda y la tercera etapa en conjunto. También debe considerar la elucidación del reconocimiento del pensamiento jacobiano que la vinculación de la recepción no solo presenta un carácter metodológico en su momento postrero, sino que también se manifiesta ese carácter en los momentos previos, aunque de forma aminorada, y que su expresión lógica ocurre en 1816.

§ 2. El método y la realidad efectiva

El objeto de nuestra investigación es la asunción del pensamiento jacobiano en la consolidación lógica de la filosofía hegeliana manifestada en su posición como precedente del método en *Lehre vom Begriff*. Nuestra hipótesis central afirma que la superación lógica de la crítica de Jacobi a la razón en la filosofía hegeliana consiste en la asunción (*Aufhebung*) de la nulidad (*Nichtigkeit*) en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en tanto momento de la idea absoluta. Esta tesis supone tres hipótesis subordinadas: (a) que la crítica jacobiana mienta la nulidad de la razón frente a la verdad en sí; (b) que en términos metodológicos la filosofía hegeliana acepta la crítica jacobiana, pero al no acordar con sus derivaciones epistemológicas y metafísicas debe deducir inmanentemente su superación; (c) que la asunción lógica de la crítica consiste en la manifestación de su negatividad en la deducción de la realidad efectiva como momento de la idea absoluta. Desarrollemos cada una de estas hipótesis subordinadas.

En primer lugar, Jacobi impugnaría la identidad entre la causa (*Ursache*) y el fundamento (*Grund*) como sustento de la explicación racional de lo existente. La causa remite

para él a un concepto de la experiencia (*Enrfahrungsbegriff*), mientras considera al fundamento como un concepto meramente ideal, y entiende que la identidad de ambos anula el carácter fáctico y efectivo de la causa al transfigurarla en meramente ideal. Esta transformación le permitiría a la razón una comprensión demostrativa de carácter necesario, tanto de lo natural como de lo sobrenatural, lo cual niega la trascendencia y la libertad humana. Pero lo existente sin trascendencia ni libertad para Jacobi es nada, por lo cual afirma que la razón nulifica lo existente. En reacción a las filosofías racionalistas e idealistas sustentadas en la nulidad, Jacobi formular las tesis positivas de su *Unphilosophie*: la negación del saber mediato de lo suprasensible, el *Salto mortale* como acceso a la realidad efectiva de lo existente y la inmediatez del saber de lo verdadero.

En segundo lugar, Hegel aceptaría la nulidad como un momento propedéutico del idealismo a condición de que no se restrinja a lo finito, sino que abarque también las operaciones del entendimiento. Hegel reconoce la disyunción entre el entendimiento y lo verdadero como resultado de la absolutización de las oposiciones intelectivas, pero no acuerda con las derivaciones epistemológicas y metafísicas que Jacobi extrae de su crítica a la razón en tanto observa que ellas solo reproducen la comprensión unilateral del entendimiento. La aceptación metodológica de la crítica y el rechazo de sus consecuencias exigen en la filosofía hegeliana la asunción lógica de la posición jacobiana, la cual implica la exhibición de su verdad como inmediata, la manifestación inmanente de su negatividad y la conservación de su verdad unilateral y su negatividad en un momento que subsuma la verdad de ambos en una instancia metodológica superior.

En tercer lugar, la asunción de la posición jacobiana tendría lugar en la deducción de la realidad efectiva a partir de tres momentos. El primero consiste en la deducción lógica de la verdad de la crítica. El *Dasein* es la unidad inmediata reflexionada del *Ansich* y del *Sein-für-Anderes*, la *Realität* (Realidad), cuya unidad es incompleta porque tiene en sí la nada además del ser; su verdad no se haya en su devenir y en su traspasar a otro, sino en el ser asumido (*aufheben*) de su nulidad en el *Schein* (apariencia) fuera de la cual es solo nada. La *Existenz* (existencia) y el *Erscheinung* (fenómeno), como el *Dasein* inmediato de la existencia, se disuelven en el uno sustancial junto con todas las determinidades que le son propias. La sustancia resulta la necesaria unidad abismal en que se nulifican todas las determinidades y donde lo libre no tiene lugar, como planteaba la crítica jacobiana. El segundo momento de la asunción consiste en la negatividad inmanente del primer momento. La negación simple de lo inmediato se desvela como negatividad infinita en la sustancia, siendo ella la inmediatez

superada de la propia inmediatez, por lo cual no es una negatividad extrínseca sino negatividad de sí, negación que se niega a sí misma. Ella es entonces la afirmación absoluta de sí, ella es su autodeterminación. La necesidad de lo absoluto y la libertad tienen su unidad en la realidad efectiva en el tercer momento de la asunción. Ella es la inmediatez de la *Nichtigkeit* de la determinatez del ser, la medición de la *Möglichkeit* (posibilidad) formal y la *Notwendigkeit* (necesidad) absoluta, pero tiene su verdad subjetiva en la unidad con el concepto en la idea absoluta y en la unidad de la idea teórica y práctica. El resultado de la superación hegeliana de la crítica de Jacobi sería entonces que la *Nichtigkeit* es un momento necesario a la vez que unilateral de la realidad efectiva, el cual tiene verdad solo en el concepto. La confirmación de las hipótesis detalladas permitiría constatar que la deducción de la nulidad como un momento de la realidad efectiva implica la aceptación y la superación lógica de la crítica de Jacobi a la razón.

§ 3. Metodología

La constatación de nuestra tesis supone que la asunción de la crítica jacobiana se consumaría en la etapa de consolidación lógica de la filosofía hegeliana (1812 – 1817), teniendo su realización en la *Wissenschaft der Logik* y su manifestación en la *Rezension*. Resulta necesaria para nuestra indagación la determinación de los conceptos implicados en la recepción histórica y doctrinal de la crítica jacobiana y en su asunción lógica específica. El objeto de nuestra investigación presenta entonces una doble faz: por un lado, requiere explorar la inmanencia del movimiento lógico que mienta en sí el pensamiento jacobiano como su precedente; y, por otro lado, requiere de una construcción extrínseca a ese movimiento, la reconstrucción histórica dinámica que ha llevado a posicionamiento como un precedente.

La determinación de un momento dentro de una filosofía acontece en una instancia diacrónica de su desarrollo y tiene condiciones de posibilidad lógicas, semánticas e históricas, como también nexos de determinación e indeterminación con otros momentos de la filosofía que lo enuncia y con el tiempo histórico en que surge. En tanto su determinación es dinámica, ni la consideración histórica ni la consideración lógica de un momento teórico pueden abstraerlo de los múltiples condicionantes que le otorgan sentido, sino que, por el contrario, han de concebirlo en su singularidad, pero también en su oposición, en su unidad y en su diferencia constitutiva, en su especificidad como también en su desarrollo sincrónico. El análisis filosófico de un momento teórico, en este caso, la asunción del pensamiento

jacobiano en el método hegeliano, debe considerar entonces su determinación semántica, holística y lógica. La determinación semántica consiste en delimitar el significado que un momento teórico mienta explícitamente dentro una filosofía en vinculación con su contexto intelectual e histórico. La determinación holística refiere a la vinculación recíproca de las categorías de una filosofía con un momento teórico, tanto de modo explícito, elíptico como velado. La determinación lógica, por último, consiste en la dialéctica inmanente de un momento teórico como parte de una totalidad conceptual que lo subsume y que él sustenta a la vez que reproduce. La consideración conjunta de estas tres determinaciones constituye la determinación histórica dialéctica de un momento teórico en una filosofía particular.

En base a esta determinación, la exploración histórica de nuestra investigación considerará la asunción del pensamiento jacobiano durante la consolidación lógica de la filosofía hegeliana, suponiendo que ella adquiere una significación madura en la *Lehre vom Begriff*. Por ello su determinación semántica implica su especificación en el pensamiento de Jacobi, su delimitación en la obra de Hegel hasta 1817 y la vinculación de ambas. En la determinación holística de la asunción hemos de considerar la vinculación explícita, elíptica y velada que adquiere con la categoría de realidad efectiva. Ello ha de permitirnos también dar cuenta de su determinación lógica.

La determinación semántica de la realidad efectiva debe considerar su especificidad en la controversia entre el idealismo y el realismo dentro la filosofía clásica alemana poskantiana. En el marco de ese debate, Hegel establece la distinción entre realidad efectiva y *Realität* (realidad), que comienza a desarrollar en 1807 y justifica lógicamente en 1813. Ello permitiría comprender la determinación holística de la realidad efectiva en vinculación con las determinidades del ser y las esencialidades de la reflexión, lo cual nos ayudará a colegir su determinación lógica en relación con la asunción del pensamiento jacobiano.

Los resultados que brindará la determinación histórica genética serán evaluados a partir de la vinculación entre la asunción y la realidad efectiva según el método dialéctico hegeliano. Éste nos permitirá desarrollar el aspecto lógico de nuestra hipótesis para comprobar si la lógica hegeliana cumple con la pretensión de asumir lógicamente el pensamiento jacobiano. El método hegeliano consiste en tres momentos¹⁰⁹: el abstracto, propio del entendimiento; el racional-negativo –o dialéctico- que supera las limitaciones intelectivas; y el racional positivo –o especulativo- que aprehende la unidad de los momentos anteriores a la vez que su traspasar. Lo más propio de estos momentos es la negación, que en

¹⁰⁹ GW 20, 168 – 177, §§ 79 – 82; 12, 238 - 253

la *Lehre vom Wesen* se manifiesta como negación de la negación para dar lugar al momento especulativo. Debido a ello los principios de no contradicción, de identidad y de razón suficiente encuentran su asunción en la identidad de los opuestos de una contradicción, la dependencia recíproca de lo idéntico y lo diferente y también de lo fundante con lo fundamentado. Lo específico del momento dialéctico es excluir de sí la determinación abstracta y dar cuenta de la dinámica a partir de la negación que incluye en sí la oposición de lo negado y lo asume; este momento a la vez es negado por una instancia que lo asume y contiene su diferencia en sí, etc. Este movimiento dota a los momentos y a los desarrollos del método de una inmanencia absoluta. La inmanencia del método exige que tanto sus resultados como él mismo no sean evaluados por criterios externos sino por el método mismo. Su desarrollo nos permitirá comprender la vinculación entre la nulidad y la realidad efectiva, pero también nos ayudará comprobar si el método cumplimenta lo que pretende y examinar cuáles son sus límites.

§ 4. Síntesis de la investigación

Nuestra investigación se desarrollará en cinco capítulos. El propósito del Capítulo I es reconstruir teórica y genéticamente la crítica de Jacobi a la razón. La hipótesis que buscaremos probar es que la impugnación de la identidad entre la causa y el fundamento mienta la nulidad del conocimiento racional en un doble sentido: la aniquilación de lo existente y la disyunción excluyente de lo verdadero, los cuales se manifiestan en las polémicas de Jacobi con Spinoza, con Kant, con Fichte y con Schelling. Este objetivo implica la reconstrucción del saber inmediato como resultado de la crítica a la razón. La nulidad como disyunción excluyente de lo verdadero implica contraponer al conocimiento racional y sistemático el no conceptual y asistemático como saber de lo verdadero; para ello Jacobi mienta lo incognoscible como fin de la investigación de la verdad, el *Salto mortale* como su instancia propedéutica y las certezas de la propia existencia, los otros y Dios como contenidos del saber inmediato. Si bien estas son las conclusiones teóricas de la crítica jacobiana, ella protagoniza un desarrollo desde su formulación inicial en el debate con Mendelssohn hasta su expresión en la segunda década del siglo XIX, cuando los contrincantes del pensador de Pempelfort ya no son los racionalistas berlineses sino los idealistas pos-kantinos. Jacobi no fue un pensador sistemático, por lo cual el propósito del capítulo implicará la delimitación conceptual de sus nociones centrales, su relación en el marco de su propuesta positiva y su evolución.

El propósito del Capítulo II es la reconstrucción genética de la recepción hegeliana del pensamiento de Jacobi desde 1800 hasta 1817. La hipótesis es que en ella pueden identificarse dos niveles: uno histórico, que se corresponde con la recepción en 1802 y con el reconocimiento al pensador de Pempelfort como el artífice de la limitación del método de la metafísica en 1816; y uno lógico, que consiste en la asunción dialéctica de la crítica de Jacobi como condición del método. El reconocimiento como un precedente del método es deudor tanto de la evolución del método de la filosofía hegeliana, como de la modificación de los términos de la crítica jacobiana en la segunda década del siglo XIX.

El propósito del Capítulo III es la indagación de los momentos lógicos que sustentan la asunción del pensamiento jacobiano en el método a partir de la *Rezension* de 1817. Nuestra hipótesis es que Hegel comprende el tercer tomo de las *Werke* de Jacobi y consolida su concepción madura de la *Unphilosophie* en relación con la nulidad del conocimiento teórico de Dios a partir de atribuir la posición de lo uno al pensamiento jacobiano, y considerar su momento necesario en vinculación con la confutación del spinozismo que acontece en la sección de la realidad efectiva de la *Lehre vom Wesen* y justifica el tránsito de la necesidad absoluta a la libertad.

El objetivo del Capítulo IV será dar cuenta de la dialéctica de la *Nichtigkeit* y la *Wirklichkeit* en relación con el fin metodológico de la *Wissenschaft der Logik* y la nulidad del método desde la inmanencia del movimiento lógico mismo. La hipótesis es que la asunción de la crítica de Jacobi tiene su fundamento en la unidad dialéctica de ambas categorías en la idea absoluta, la cual supone la necesidad y la libertad de la *Wirklichkeit*. El requisito lógico de la asunción es entonces la asunción de la *Nichtigkeit* en la *Wirklichkeit*, lo cual supone la necesidad y la libertad en lo efectivo. Por ello debe darse cuenta de la necesidad de la *Wirklichkeit*. Hegel distingue las categorías de *Möglichkeit*, *Wirklichkeit* y *Nothwendigkeit* en formales, reales y absolutas, en una deducción de lo meramente formal a la *Nothwendigkeit* absoluta como la unidad de la *Möglichkeit* real y *Wirklichkeit*. Sobre estas distinciones se manifiesta la dialéctica de la libertad y de la *Wirklichkeit*. La determinación reflexiva de la sustancia continúa su superación por la *Wechselwirkung*, lo cual permitiría dar cuenta de la actuosidad en sí de las cosas y con ello manifestar su ponerse como efectivo a sí mismo y su libertad.

El Capítulo V tendrá por objetivo evaluar la asunción de la crítica de Jacobi a la razón en la *Lehre vom Wesen* considerando los desarrollos del Capítulo IV en relación con los requisitos que el método dialéctico mismo establece para sí en vinculación con la comprensión

del pensamiento jacobiano en el período de la consolidación lógica, desarrollada en los Capítulos II y III, y también con el pensamiento jacobino según fue expuesto en el Capítulo I. Ello nos permitirá ponderar los beneficios y los límites de nuestra hipótesis central.

El Capítulo VI considerará globalmente nuestra investigación y oficiará de cierre.

Capítulo I. El tiempo de las cosas singulares reales y efectivas

A la realidad efectiva de lo racional se le opone, por un lado, la representación de que las ideas y lo ideal no son más que quimeras y que la filosofía no es más que un sistema de telarañas mentales.

Hegel, *Enciclopedia*, § 6.

El momento central del pensamiento jacobiano es su crítica a la razón, por ello, el propósito de este capítulo es la reconstrucción de sus especificidades históricas y refutatorias. Una exploración inicial de la figura de Jacobi muestra que él fue un pensador polémico de tres tiempos. En sus inicios fue crítico a la filosofía leibnizianowolffiana y su derivación ilustrada. Su aparición en la palestra filosófica fue contemporánea al surgimiento de la filosofía kantiana, de cuyo desarrollo fue espectador y también crítico en los tiempos de su apogeo. Los años de mayor influencia doctrinal del pensador de Pempelfort coincidieron con la renovación del idealismo, primero debido a la doctrina de la ciencia fichteana y luego por injerencia de la filosofía de la identidad, siendo él también un crítico de ambas. Jacobi murió a inicios de 1819, cuando la renovación hegeliana del idealismo comenzaba a asentarse en Berlín.

La sombra en la que ha caído la figura de Jacobi durante muchas décadas quizás se deba a dos epítetos que ha recibido. Se lo ha considerado como un mero polemista debido a su falta de sistematicidad durante la filosofía clásica alemana, un período en el cual el sistema fue lo característico del pensamiento filosófico, un carácter que, vale aclarar, él mismo ayudó a forjar con su controversia con el sistema de Spinoza y la consiguiente renovación del interés por el filósofo de Ámsterdam en Alemania. Jacobi no pretendió constituir un sistema, pero sí enunciar críticas contra la sistematización filosófica y conceptos opuestos al racionalismo. Este doble propósito lo llevó a reelaborar conceptos de las filosofías de sus contemporáneos e hizo de Jacobi un ilustrado rebelde que se formó y reflexionó desde las categorías de la *Aufklärung*, pero las criticó en su propio lenguaje. Por otro lado, Jacobi enunció sus críticas en cartas, un diálogo y varios ensayos que presentan a la subjetividad como un momento central. En su pensamiento el yo concreto de quien reflexiona tiene un rol metodológico, por lo cual, la primera o la tercera persona adquieren en su discurso una función necesaria, lo contrario, claramente, ocurría en las filosofías sistemáticas con pretensiones objetivas contra las que batalló. Las citas y autocitas fueron también un recurso que Jacobi utilizó casi excesivamente en las múltiples reediciones de sus obras; mediante citas y extensas autocitas pretendía validar su discurso, el cual resultaba dialoguista y sin una estructura argumentativa clara. La sombra

en la que ha caído Jacobi durante varias décadas también se debe a que sus críticas y su modo de exposición le granjearon la fama de irracionalista, incluso entre sus contemporáneos.

Pero si consideramos la crítica de Jacobi a la razón, ni el epíteto de polemista, ni el de irracionalista le hacen justicia. Ella tiene dos momentos intrínsecamente unidos: una recusación de la unidad entre la causa y el efecto, a la que continua una conceptualización particular de la causa y la razón como desarrollos positivos. La recusación de esta unidad oficia de trasfondo de la polémica de Jacobi con la doctrina de Spinoza, pero también en sus controversias con el idealismo trascendental kantiano, la doctrina de la ciencia fichteana y la filosofía de Schelling. La estrategia polémica de Jacobi consistió en desarrollar las derivaciones que se siguen de las filosofías que se sustentan en la unidad de la causa y el fundamento.

Considerando los tiempos del pensamiento de Jacobi y su enunciación, la reconstrucción de su crítica a la razón en el presente capítulo será genética, analizando sus momentos iniciales en 1784 y sus derivaciones postreras en la segunda década del siglo XIX. En un primer momento, reconstruiremos la impugnación a la disolución de la causa en el fundamento, manifestando tanto sus tesis negativas como también las propositivas. En un segundo momento, reconstruiremos la injerencia de los aspectos refutatorios y propositivos de la crítica en las controversias con la doctrina de Spinoza, la filosofía crítica, la filosofía de Fichte y la filosofía de la identidad. Por último, analizaremos las derivaciones que esas controversias tuvieron en la propia crítica jacobiana a la razón y su injerencia en el desarrollo de la filosofía clásica alemana.

§ 1. La crítica al fundamento y la creencia inmediata

Las cosas singulares reales y efectivas fueron una evidencia para Jacobi. Que ellas existen como concretas y singulares fue también una evidencia para él. Que las cosas singulares reales y efectivas se manifiestan a los sentidos fue también una evidencia para él. Que ellas constituyen la experiencia empírica fue también una evidencia para él. La visión ve sin cuestionar lo visto, el tacto admite sin dudas lo tocado, y del mismo modo se comportan los demás sentidos con las cosas que perciben. Ellas se presentan como singularidades concretas que pueden conformar conglomerados, pero que cuya entidad individual no es reducible a otras cosas o a las agrupaciones que conforman. La evidencia de la manifestación de la singularidad concreta de las cosas a la experiencia empírica constituyó la premisa inicial del pensamiento de Jacobi.

La defensa de esta evidencia fue el impulso del desarrollo del pensamiento jacobiano en la forma de una crítica a la comprensión y la explicación del materialismo racionalista. Jacobi presentó esta crítica en sus dos escritos filosóficos más significativos hacia fines de la novena década del siglo XVIII, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785, 1789)¹ y *David Hume, über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787).² Él entendía que la razón pretende comprender y explicar la realidad efectiva de las cosas singulares mediante conceptos y que al hacerlo disolvía la singularidad concreta que atribuía con evidencia a ellas. La comprensión racional se constituye de conceptos y juicios que buscan aprehender la existencia concreta de las cosas y los modos en que ella se manifiesta. El concepto central de la comprensión racional, que sustenta los conceptos de la razón y sus juicios, es el fundamento (*Grund*) para Jacobi. Según él, el fundamento mienta “*totum parte prius esse necesse est*”³ (*DHG* 50, 93; *LSB* 128), estableciendo que las partes están contenidas en el todo y adquieren su sentido y su ser en vinculación con él, con lo cual el todo tiene anterioridad ontológica a las partes. Pero a la vez, esta vinculación establece que las partes son con el todo, por lo cual otro enunciado válido del fundamento es “*idem est idem*” (*DHG* 50, 93; *LSB* 128),⁴ donde el todo es mentado como la identidad de sí mismo. A partir del

¹ El escrito contó con tres ediciones. La primera, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herr Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1785 (trad. M. J. Solé, “Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn”, en María Jimena Solé, *El ocaso de la Ilustración. La polémica de spinozismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo, 2013, pp. 119 – 235). La segunda, con muchas modificaciones y agregados, pero con igual título, fue publicada en 1789 en la misma editorial. La última edición, con modificaciones menores, conformó *Werke*, IV, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1819, apareciendo poco después de la muerte del pensador de Pempelfort (trad. J. L. Villacañas, “Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn”, en F. H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996, pp. 52 – 288). Para los fines de la presente investigación, la edición históricamente más relevante resulta la segunda edición (en adelante, *LSB*). La obra tiene una estructura intrincada, pero, esquemáticamente, puede describirse su composición del siguiente modo: un prólogo que comenta los propósitos de la obra y de sus partes (VII – XXV); un escrito titulado “Ueber die Freyheit des Menschen” de carácter deductivo que en dos apartados pretende mostrar que el hombre no tiene libertad (XXVI – XXXIV) y que el hombre tiene libertad (XXXV – LII); las ocho cartas del intercambio epistolar entre Jacobi y Mendelssohn que dan título a la obra; ocho apéndices de diversos temas -el primero consiste en un extracto de una obra de Giordano Bruno, “De la causa, el principio y el uno” (261 – 306); el segundo es también un extracto, pero de un diálogo de Hemsterhuis sobre el ateísmo (307 – 327); el tercero es una acotación biográfica en la forma de una aclaración bibliográfica (328 – 334); el cuarto es una comentario sobre la posibilidad de una causa personal y racional del mundo (335 – 341); el quinto desarrolla una discusión con Herder sobre la unidad de la causa primera (342 – 360); el sexto desarrolla un paralelismo entre la armonía preestablecida leibniziana y la vinculación entre el pensamiento y la extensión (361 – 397); el séptimo desarrolla una historia especulativa de la razón como sustento de la doctrina de Spinoza (398 - 434); el último apéndice consiste en una cita de Grave-; la obra concluye con notas de diversos pasajes de la obra.

² *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau, Gottl. Loewe, 1787 (en adelante, *DHG*). La obra cuenta con un Prefacio (III – IX); el diálogo tiene tres momentos distintivos: en el primero se aborda la noción de creencia en la filosofía de David Hume (1 – 49), en el segundo las diferencias entre el idealismo y el realismo (49 – 91) y en el último la crítica a la razón (91 – 206); la obra concluye con un apéndice sobre el idealismo trascendental.

³ “Es necesario que el todo sea anterior a las partes”

⁴ “Lo igual es igual a sí mismo”.

fundamento, la comprensión conceptual racional considera las cosas singulares concretas solo como partes disueltas en la mismidad del todo, en relación con el cual ellas tienen existencia y sentido, y que, disolviendo su singularidad, las anula como reales y efectivas.

Para Jacobi la razón atenta también contra las cosas al pretender explicarlas a partir de la demostración deductiva que toma por base el fundamento. La explicación de una cosa real y efectiva consiste en el señalamiento de su causa (*Ursache*).⁵ La explicación del movimiento de un gusano, por ejemplo, se considera justificado si remite a la causa que sustenta sus contorciones (*LSB* 131), del mismo modo que la transformación de una semilla en un manzano se explica si se mienta el origen del desarrollo de su florecimiento (*DHG* 198). La razón asume esta operación identificando la causa con el fundamento, con lo cual la explicación de una cosa real y efectiva consiste en la demostración deductiva de su existencia y los modos en que ella existe desde su fundamento. Es el fundamento del gusano lo que explicaría deductivamente su movimiento, al igual que el fundamento del manzano es lo que explicaría su desarrollo desde una semilla. Pero la identidad de la causa y el fundamento es ilegítima; ella representa para Jacobi un malentendido, una ilusión (*Täuschung*) (*LSB* 144) de la razón que mezcla (*vermischt*) ambos conceptos (*LSB* 414) disolviendo (*auflösen*) la causa en el fundamento para considerarlos en sinonimia en sus demostraciones. A partir de esta disolución, la explicación racional pretende derivar (*herleiten*) lógicamente la causa de una cosa singular real y efectiva de su fundamento.

Jacobi pretendió mostrar la ilegitimidad de la identidad de la causa y el fundamento en *David Hume* (*DHG* 192 – 200) y en el *Beilage VII* de la segunda edición de las *Briefen* (*LSB* 145 – 147). En ambos escritos⁶ su estrategia consistió en ilustrar los absurdos que se siguen de asumir la disolución de la causa en el fundamento en la deducción de la realidad efectiva de las cosas, lo cual manifestaría el carácter ilegítimo de la identidad de ambos conceptos. La estructura de la exposición de Jacobi asemeja en su intención un argumento por el absurdo. En este tipo de razonamiento se pretende mostrar la validez de una premisa afirmando su contraria y concluyendo desde ella un sinsentido, es decir, se busca mostrar “A” concluyendo las incongruencias que se siguen de afirmar “no-A”. Pero si bien la exposición de Jacobi tiene la pretensión de mostrar los sinsentidos que se siguen de afirmar la identidad de la causa y el

⁵ El prefijo “*Ur*” en alemán mienta el sentido de origen y el sustantivo “*Sache*” el de cosa, con lo cual, el término “*Ursache*” puede ser entendido literalmente como “origen de la cosa”.

⁶ Existe un importante paralelo el *Beilage VII* y el *David Hume*. Ambos escritos pretenden responder a las críticas que despertó la primera edición de las *Briefen*, para lo cual mientan la distinción entre causa y fundamento. Esta cercanía es señalada por el propio Jacobi en la remisión de las tesis del *Beilage VII* al *David Hume* (*LSB* 415). Debido a esta sintonía, el *Beilage VII* debe ser comprendido en comunidad con el *David Hume*, e incluso puede ubicarse la génesis del primero en el segundo.

fundamento, ella no funciona con una estructura de premisas y conclusión, sino que es presentada en la forma de la rememoración de una vivencia y aquí reside su carácter refutatorio para el pensador de Pempelfort. Él asume la evidencia vivencial de su experiencia del absurdo como garantía de la invalidez de afirmar la identidad de la causa y el efecto para la deducción racional de las cosas reales y efectivas, con lo cual la disolución de la causa en el fundamento que la sustenta sería ilegítima. Lo que se identifica como absurdo no es una afirmación contraria a la legalidad de la razón, sino una operación intelectual que se opone a lo que se asume como evidente con certeza plena. En otros términos, la exposición de Jacobi sobre el absurdo de la identidad de la causa y el fundamento no consiste en una operación racional que busca concluir el sinsentido de una premisa, sino en la experiencia del sinsentido que implica asumir una premisa que la razón, en su explicación deductiva de las cosas reales y efectivas, asume como válida.

El sinsentido de la disolución de la causa en el fundamento no consiste entonces, para Jacobi, en la conclusión de un razonamiento, sino en la vivencia de un absurdo que él comenta en *David Hume*. El pensador de Pempelfort expone este absurdo en la forma de una rememoración de una vivencia juvenil como respuesta a la pregunta del interlocutor del diálogo, nominado *Er* (Él). Luego de debatir con Jacobi sobre las ideas humeanas de la causalidad,⁷ *Er* lo cuestiona sobre el origen del concepto de causa (*DHG* 177).⁸ Para *Er* este concepto consiste en la vinculación necesaria entre causa y efecto, en la cual se mienta a la causa como un antecedente del efecto y a éste como un consecuente que sigue a la causa. En la percepción sensible, comenta *Er*, la relación de antecendencia y consecuencia puede ser experimentada sensiblemente en sucesión temporal recurrente en tanto el efecto se presenta a los sentidos detrás de la causa, pero no puede experimentarse sensiblemente la necesidad de la sucesión de ese enlace. Admitiendo la tesis humeana sobre la causalidad como una expectativa inductiva y la imposibilidad de la experiencia empírica de la necesidad de la vinculación,⁹ *Er*

⁷ *DHG* 148 – 164. El diálogo entre Jacobi y *Er* comienza con el comentario de algunos pasajes concernientes a la creencia y a la causalidad en *Essays and Treatises on several Subjects. A new edition*. Vol. I: *Containing essays moral, political and literary*; Vol. III: *Containing an enquiry concerning huma understanding and dissertation on the passions*; Vol. IV: *An enquiry concerning the principles of morals; and the narutal history of religion*. London/Edinburgh, 1770 (obra número 811 en el catálogo de la biblioteca de F. H. Jacobi).

⁸ *DHG* 177: “Veo perfectamente que, en virtud de la mera percepción de cosas exteriores, no experimentamos nada que pudiera conducirnos al concepto de causa y efecto. Pero, ¿cómo alcanzamos esos conceptos? (*Ich sehe vollkommen ein, daß wir bey der bloßen Wahrnehmung äusserlicher Dingen, nicht erfahren, was uns auf den Begriff von Ursache und Wirkung leiten könnte. Aber wie gelangen wir nun diesem Bregriffe?*)“. Más adelante, *Er* agrega que “[...] en todas las ligazones de antecedentes y consecuencias del mundo efectivamente no percibo nada más que la constancia de la secuencia inmediata [...] (*in der Welt bey allen Verknüpfungen des Vorhergehenden und Nachfolgenden, wirklich nichts weiter wahrnehme, als Beständige der unmittelbaren Folge*)

⁹ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque. Madrid: Hyspamérica, 1984, pp. 278 – 305.

cuestiona sobre la fuente de atribución de necesidad al enlace de causa y efecto. El cuestionamiento de *Er* sobre la necesidad del concepto de causa nace y se justifica en la experiencia empírica del enlace de la causa y el efecto. Del igual tenor vivencial es la respuesta del pensador de Pempelfort basada en el recuerdo de una experiencia. Rememora que se topó con una cuestión semejante en sus años de juventud al intentar comprender (*Begriffen*) la posibilidad de la formación (*Entstehung*) de una cosa real y efectiva en el tiempo a partir del principio de fundamento (*Satz des Grundes*) (*DHG* 192 – 193).¹⁰ La exposición jacobiana del absurdo de la disolución de la causa en el fundamento tiene así la estructura de un recuerdo narrado desde un Yo singular a un Tú también singular, cuyo contenido es una vivencia empírica que busca responder a una cuestión planteada sobre la mismas base.¹¹

Jacobi ilustra la comprensión de la relación del todo y las partes en el fundamento mediante la figura de una triángulo (*DHG* 193 – 194).¹² Las líneas que componen un triángulo representan a las partes y el todo sería el triángulo mismo; según su definición, el hecho que el triángulo contenga tres líneas es la justificación de que encierran un espacio; las tres líneas y el triángulo son simultáneamente, no siendo el triángulo anterior a sus tres ángulos ni éstos anteriores a él, de lo cual se sigue que tanto las tres líneas como el triángulo son a la vez de modo indivisible en un mismo instante (*Augenblick*). La distinción del triángulo y sus líneas no es propia de su definición, sino de la representación que la conciencia se hace del triángulo. Del mismo modo, la vinculación del todo y las partes se representa en la conciencia mediante el enlace necesario entre fundamento y consecuencia (*Folge*) (*DHG* 193, 199, 256), siendo esta distinción propia de la conciencia que se representa el fundamento y no del fundamento mismo. De este modo el fundamento implica la identidad ideal, lógica y analítica entre el todo y las partes.

El pensador de Pempelfort recuerda haber supuesto en su juventud que la comprensión de la formación de una cosa singular real y efectiva en el tiempo basada en el principio de

¹⁰ *DHG* 192: “Desde esa posición debía comprender la posibilidad de la aparición de una cosa real en el tiempo a partir de la posibilidad del desarrollo de una idea clara a partir de una confusa (*An eine solche Stelle kam ich, da ich die Möglichkeit der Entstehung eines wirklichen Dinges in der Zeit, aus der Möglichkeit der Entwicklung einer deutlichen Vorstellung aus einer verworrenen, begreifen*) [...]”.

¹¹ B. Sandkaulen -(2000), *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*. Heidelberg: Wilhelm Fink Verlag, pp. 175 – 177- destaca la referencia biográfica en el marco de un intercambio entre un Yo y un Tú como una de las características de la exposición jacobiana que se contrapone a la objetividad discursiva de la argumentación racional demostrativa. La sustentación subjetiva constituye el inicio y el cierre de la exposición; entra ambas, Jacobi suele referir a conceptos de la tradición filosófica para oponerse a ella.

¹² El argumento de Jacobi es analógico. El concepto de triángulo opera como analogón del concepto de causa, por lo cual, lo que se infiere del concepto de triángulo se aplica por extensión al de causa. Cabe destacar que el recurso geométrico era usanza en las demostraciones racionalista de la época, por lo cual, la analogía carga también una cierta ironía.

fundamento debería consistir en el desarrollo de una representación confusa desde una representación clara, donde la clara estaría dada por el fundamento en tanto idea, mientras la confusa por la formación de la cosa como real y efectiva en el tiempo. El desarrollo consistiría en derivar (*herleiten*) desde el fundamento aquello mediante lo cual se produce la cosa en el tiempo, lo cual es dependiente de la sucesión empírica y se da objetivamente en la naturaleza (DHG 193, 195, 199, 200), la causa, también llamada por Jacobi *principium generationis* (DHG 193).¹³ El joven Jacobi, rememorado por el maduro pensador de Pempelfort ante *Er*, habría asumido la disolución de la causa en el fundamento como condición de la comprensión de la formación de una cosa real y efectiva, suponiendo con ello la ligazón necesaria (*nothwendige Verknüpfung*) del fundamento y la consecuencia como idéntica a la ligazón entre causa y efecto para la derivación del *principium generationis* a partir del *principium compositionis*. Éstos no son los únicos presupuestos del joven Jacobi.

La pregunta de *Er* y la rememoración del pensador de Pempelfort no distinguen tipos de vinculación entre causa y efecto, sino que mientan un concepto de causa que solo destaca la necesidad del enlace entre causa y efecto, sin considerar sus especificidades eficiente, formal, material o final.¹⁴ Por otro lado, se presupone que la cosa real y efectiva acontece en una sucesión en la que se da su formación en tanto causa y efecto. Como queda de manifiesto en el planteamiento mismo del problema, la sucesión temporal se presenta como irreductible, tanto para el joven Jacobi, quien buscó comprender la formación de una cosa real y efectiva desde el principio de fundamento, como para *Er*, quien afirma que en la experiencia se presenta la sucesión del efecto a la causa. Es factible una comprensión racional de la causa a partir del fundamento, como pretendiera el joven Jacobi, si se presupone también un paralelismo ontológico entre las cosas reales y efectivas y sus ideas; esta congruencia es la que atribuye el joven Jacobi al principio de fundamento al comprenderlo a partir del enunciado “*idem est idem*” por el cual se identifica lo real y efectivo con lo ideal.¹⁵ Es a partir de esta congruencia entre lo

¹³ DHG 193: “el *principium generationis* debe deducirse desde el *principio compositionis* (das *principium generationis* aus dem *principio compositionis* herleiten sollte) [...]”. Según la reconstrucción de la exposición jacobiana por parte de Sandkaulen (*Op. cit.*, p. 177), este es el comienzo del momento del argumento propio del discurso filosófico.

¹⁴ Una de las fuentes a las cuales Jacobi refiere como libros para el estudio del principio de razón es sGravesande, Willem Jacob, *Introductio ad philosophiam; metaphysicam et logicam continens*, Leidae, 1756 (obra número 756 en el catálogo de la biblioteca de F. H. Jacobi). Gravesande establecía (parte I, Cap. VIII) que las distinciones entre causas no eran necesarias, en tanto las clasificaciones en la tradición remiten a una única relación: la conexión necesaria entre causa y efecto.

¹⁵ Según el apartado crítico de la edición de K. Hammacher y W. Jaeschke de las obras de Jacobi (*Werke. Gesamtausgabe*, 7 tomos. Hamburg, Felix Meiner / Frommann-Holzboog, 1998 – 2016 (en adelante, *JWA*), Bd. 2.2, p. 538) la fuente de esta equivalencia puede deberse a Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais*, IV, en *Oeuvres philosophiques latines e françoises publiées tiées des ses manuscrits qui se conservent dans la Bibliotheque Royal a Hanovre, et publiées par Rud. Eric Raspe. Avec une Préface de Kaestner*, Amsterdam /

ideal y lo real que es factible suponer la derivación de la posibilidad de una cosa real y efectiva mediante el principio de fundamento.¹⁶ Esta derivación consistiría en la referencia de la parte con el todo según la referencialidad de la consecuencia con el fundamento. Por tanto, el joven Jacobi, según la rememoración del maduro pensador de Pempelfort, habría pretendido comprender la posibilidad de la formación de una cosa real y efectiva en el tiempo asumiendo la identidad de la causa y el fundamento, para lo cual presupuso la equivalencia ontológica entre lo real efectivo y lo esencial, a la vez que la derivación de lo temporal a partir de lo esencial, de las cosas reales y efectivas desde sus ideas.

Leipzig, 1765, pp. 326 – 340 (obra número 910 en el catálogo de la biblioteca de F. H. Jacobi). Leibniz establece la adecuación de las ideas con las cosas como sustento de la realidad del conocimiento humano: “[...] nuestras ideas se adecúan con las cosas. Pero me preguntarán el *criterion*. En primer lugar respondo que dicha adecuación es manifiesta por cuanto respecta a las ideas simples de nuestro espíritu, pues al no poderse las formar por sí mismo, es necesario que hayan sido producidas por las cosas que actúan sobre el espíritu; y en segundo lugar, todas nuestras ideas complejas (exceptuadas las de las sustancias), al ser arquetipos que el espíritu ha formado por sí mismo, sin ninguna intención de ser copias de lo que sea, y que, por tanto, no se refieren a la existencia de ninguna cosa que sea original para ellas, necesariamente deben de tener toda conformidad con las cosas que resulte necesaria para un conocimiento real” (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. J. Echeverría Ezponda, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 469 – 470).

¹⁶ Spinoza, *Ethica* y *Tractatus de intellectus emendation*, ambas en *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur*, [Amsterdam], 1677, pp. 45 y 367 (obra número 1134 en el catálogo de la biblioteca de F. H. Jacobi). En la misma línea que Leibniz en la nota anterior, Spinoza establece en *E.*, II, prop. 7: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (*Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid, Orbis, 1983, p. 107). Explorando el método correcto del entendimiento para la consecución de la verdad, Spinoza plantea la necesidad de partir de la idea verdadera de algo: “La idea verdadera (evidentemente, tenemos una idea verdadera) es algo distinto de su correlato [*ideato*], pues una cosa es el círculo, y otra, la idea de círculo. La idea de círculo no tiene periferia y centro, como [ocurre] con el círculo, ni la idea de cuerpo es el cuerpo mismo. Y ya que es algo distinto de su correlato, será de suyo algo inteligible, es decir, la idea en cuanto su esencia formal puede ser esencia de otra esencia objetiva; y nuevamente, esta otra esencia objetiva, será también considerada en sí misma algo real e inteligible, y así indefinidamente. / Por ejemplo, Pedro es algo real; sin embargo, la verdadera idea de Pedro es su esencia objetiva, y es en sí algo real y del todo distinto del mismo Pedro. Por tanto, al ser la idea de Pedro algo real que tiene una esencia particular, también será algo inteligible, es decir, el objeto de otra idea, que tendrá en sí objetivamente todo lo que la idea de Pedro tiene formalmente, y de nuevo, la idea que es la idea de Pedro, tiene otra vez su esencia, que también puede ser objeto de otra idea, y así indefinidamente. Cada uno puede experimentar esto, con tal que vea que él sabe qué es Pedro y también que sabe que sabe. Y nuevamente que sabe que sabe que lo sabe, etc. A partir de ahí se sigue claramente que para comprender la esencia de Pedro no es necesario comprender la idea misma de Pedro, ni mucho menos la idea de la idea de Pedro, que es lo mismo que si dijera que no es necesario, para saber, saber que yo sé. [Como tampoco me es] necesario comprender la esencia del triángulo comprender la esencia del círculo. Lo contrario ocurre en estas ideas, pues, para saber que yo sé, necesariamente debo primero saber [algo]. / A partir de aquí es manifiesto que la certeza no es otra cosa que la misma esencia objetiva, esto es, la certeza misma es el modo en que percibimos [*sentire*] la esencia formal. De aquí otra vez es patente que para tener la certeza de la verdad no se necesita de ningún otro signo que no sea tener la idea verdadera [...]” (*Tratado de la reforma del entendimiento y de la vía con la que se dirige del modo al verdadero conocimiento de las cosas*, trad. B. Eremiev y L. Placencia [Ed. Bilingüe], Buenos Aires, Colihue, pp. 41 – 45). Más adelante, Spinoza agrega: “[...] el método debe tratar, necesariamente, del racionio o de la comprensión, esto es, el método no es el mismo razonar para comprender las causas de las cosas ni mucho menos es comprender las causas de las cosas, sino que es comprender qué [cosa] es la idea verdadera, distinguiéndola de las restantes percepciones, e investigando su naturaleza, a fin de conocer a partir de ahí nuestro poder de comprensión, y así, restringir el espíritu, para comprender según aquella norma todas las cosas que debemos comprender, ofreciendo, como ayuda, reglas ciertas y procurando también que el espíritu no se fatigue en cosas inútiles” (p. 47).

Previsiblemente el joven Jacobi experimentó como inconducente la disolución de la causa en el fundamento en tanto asume ilegítimamente el enlace entre causa y efecto como equivalente a la vinculación entre fundamento y causa (*DHG* 193). La distinción de fundamento y consecuencia, observó Jacobi, no es propia de la idea de algo, sino de la representación (*Vorstellung*) consciente de la vinculación, o, dicho en los términos del ejemplo del triángulo comentado anteriormente, la diversidad entre el triángulo y sus líneas no está en el fundamento del triángulo, sino en la representación con la cual conscientemente se piensa el triángulo; la distinción entre fundamento y consecuencia es aparente, no propia de lo que el triángulo y sus líneas son en sí mismos, porque tanto el triángulo como sus líneas se dan a la vez. Por otro lado, la distinción entre el efecto y la causa, en tanto diversidad, exige sucesión temporal porque la causa es tal solo en tanto y en cuanto antecede al efecto, mientras el efecto es tal solo en tanto y en cuanto continúa a la causa. En su intento de comprensión de la formación de una cosa real y efectiva en el tiempo, el joven Jacobi descubre que el fundamento excluye el tiempo, mientras que el concepto de causa lo requiere, por lo cual la derivación de la causa a partir del fundamento confunde el devenir de un concepto, cuyos elementos están en una ligazón necesaria de carácter ideal carente de sucesión, con el devenir de las cosas reales y efectivas que se dan en el tiempo. La derivación racional de lo real y efectivo a partir de lo ideal es experimentada como ilegítima por el joven Jacobi al constatar como incongruentes los presupuestos de su propia reconstrucción, a saber, que el tiempo es una evidencia irreductible en el cual se dan las cosas reales y efectivas, mientras el principio de fundamento es ideal y carece de tiempo.

Luego de rememorar esta experiencia, el pensador de Pempelfort afirma ante *Er* que la comprensión racional de las cosas reales y efectivas desde el principio de fundamento implica un doble absurdo. Por un lado, si se considera solo el principio de fundamento para la comprensión racional, al establecerse la identidad de la relación de fundamento y consecuencia con la causa y el efecto, debería aceptarse que todo efecto es simultáneo a su causa, del mismo modo que toda consecuencia lo es de su fundamento, y que, en tanto todo efecto puede a su vez ser una causa, la causa es simultánea a su efecto, y esa simultaneidad debería ser reiterada al infinito (*DHG* 196). De ello se seguiría que en la naturaleza todo acontece en simultaneidad y que el tiempo es una ilusión. Por tanto, si se pretende explicar la relación entre causa y efecto de una cosa real y efectiva que sucede en el tiempo asumiendo la disolución del concepto de causa en el concepto de fundamento, la comprensión lleva al absurdo de una simultaneidad infinita que anula la sucesión temporal finita. El concepto de causa y efecto y la representación de lo sucesivo son irreducibles entre sí, con lo cual uno no puede explicar a la otra y desaparece

el concepto de causa y efecto como *pincipium generationis* o *principium fiendi*. El principio de fundamento no explica la efectividad de la cosa ni tampoco su causa, sino que cae en el absurdo al intentar hacerlo.

Por otro lado, afirma el pensador de Pempelfort ante *Er*, la disolución de la causa en el fundamento transforma a éste en inocuo para el conocimiento de la causa de algo efectivo y real en tanto como concepto reproduce la relación del predicado con el sujeto (*DHG* 196), en donde el sujeto contiene al predicado en sí, y, por tanto, no puede dar cuenta más que de sí mismo sin contener nada que se presente fuera de sí. Él es un concepto meramente analítico, que ante el acontecimiento real y efectivo resulta inútil. En el concepto de triángulo¹⁷ se representa una unidad ideal, en la cual las partes están ligadas necesariamente entre sí y se infieren del todo. Si con motivo de la derivación de la explicación racionalista se piensa una ligazón necesaria de lo sucesivo en el tiempo, se pone la misma relación que presenta el triángulo, una vinculación en la cual todas las partes están unidas en un todo y existen en simultaneidad entre sí y con el todo. De este modo, la sucesión, el devenir objetivo, aquello mediante lo cual el acontecimiento se produce real y efectivamente, el fundamento de lo que ocurre en la sucesión del tiempo, no puede ser explicado mediante el sentido de su origen. No solo hay una distinción irreductible entre causa y fundamento, sino que también éste, al ser meramente analítico, no puede dar cuenta más que de lo que contiene en sí como esencial. Lo sucesivo no puede ser concebido por el fundamento. Si se considera para la explicación racional de las cosas solo el fundamento a partir de la disolución en él del concepto de causa, el tiempo es negado en la forma de un infinito y la explicación nada explica, por lo cual resultaría ilegítimo disolver la causa en el fundamento.

Jacobi puede afirmar que no es legítima la disolución de la causa en el fundamento y llamar absurdas sus consecuencias en tanto ellas contrarían las certezas que él asume como evidentes. La disolución es contraria a la certeza jacobiana del tiempo en que se da la existencia y los modos de las cosas singulares reales y efectivas. La disolución es también contraria a la distinción excluyente de las cosas concretas y las ideas, una distinción que implica una legalidad distinta a lo real que incluye al tiempo y a lo ideal que lo excluye. Ignorando ambas evidencias, al disolver la causa en el fundamento se arriba a los sinsentidos de un tiempo atemporal y de una explicación que explica nada. Estos absurdos no invalidan el concepto de fundamento mismo, sino su injerencia irrestricta en la realidad concreta a partir de su identidad

¹⁷ En este momento de su argumentación (*DHG* 194 – 195) Jacobi pasa a utilizar el ejemplo de un círculo. Entendiendo que la figura geométrica empleada en el argumento es un ejemplo y que su sentido no se modifica, en la exposición seguimos utilizando el triángulo considerando que otorga claridad al desarrollo argumentativo.

con el concepto de causa. Es decir, el absurdo que identifica Jacobi en la comprensión racional a partir de la identidad entre causa y fundamento no implica para él la impugnación ni de la causa ni del fundamento, sino que pretende mostrar la limitación de la injerencia de la comprensión racional ante las cosas reales y efectivas, y su restricción a lo propiamente ideal. La crítica de Jacobi al fundamento, y con él, a la explicación racional, no tiene la forma de una impugnación general, sino más bien una limitación de su aplicación irrestricta a las cosas singulares reales y efectivas.

En el *Beilage VII*, Jacobi reitera que el fundamento carece de vinculación con la experiencia empírica y que es meramente ideal (*LSB* 145). La causa, en cambio, es caracterizada como un concepto de experiencia (*Erfahrungsbegriff*) producido por la consciencia de la acción efectiva del hombre (*LSB* 145): en tanto la acción es productiva, ella es asumida como causalidad; en tanto la acción se presenta como pasividad, es pensada como efecto. El concepto de fundamento y el de causa se distinguen en tanto el primero es meramente ideal y el segundo surge de la experiencia, a la vez, el primero excluye al tiempo, mientras el segundo lo supone al implicar la acción. Con la consideración de la especificidad experiencial de la causa y el carácter ideal del fundamento, Jacobi admite la reunión (*Vereinigung*)¹⁸ de ambos conceptos en el principio de razón suficiente (*Satze des zureichenden Grundes*)¹⁹ solo en tanto y en cuanto no se ignore la base (*Grund*) que subyace a cada uno (*LSB* 146).

Admitiendo como factible la legítima reunión de ambos conceptos, Jacobi determina los enunciados de los principios de fundamento y de causa, a la vez que traza la condición de su unión en el principio de razón suficiente. En primer lugar, determina al principio de

¹⁸ En el *Wörterbuch* de los hermanos Grimm, el término mienta tres significados: 1) acción de reunir lo que está separado; 2) el estado que surge de la reunión de lo separado; 3) el resultado de la unión de lo separado (Bd. 25, 277). Creemos que ambas cuestiones son especificadas en el escrito de Jacobi: una unidad condicionada que mantiene la distinción entre *Grund* y *Ursache*, por eso optamos por el termino simple de “unión”.

¹⁹ La referencia de esta admisión por parte de Jacobi es la filosofía de Leibniz, específicamente, la *Monadología* (trad. E. de Olaso, en G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica. Monadología*. Escritos., ed. J. Echeverría. Madrid: Gredos, 2011, pp. 172 – 188). En este escrito, Leibniz señala que el principio de razón suficiente es uno de los principios de todo razonamiento “en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo; aunque las más veces esas razones no podamos conocerlas” (*Monadología*, §32). Si bien no siempre puede ser conocida, “la razón suficiente debe encontrarse también en las verdades contingentes o de hecho, es decir, en la serie de cosas esparcidas por el universo de las criaturas, donde la resolución en razones particulares podría llegar a una división ilimitada a causa de la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y de la diversidad de cuerpos finitos [...]” (*Monadología*, §36). Esa variedad es tan inmensa que resulta necesario que “la razón suficiente o última esté fuera de la secuencia o serie del detalle de las contingencias, por infinito que pudiera ser” (§ 37). Por ello, es necesario la razón última y necesaria, Dios (*Monadología*, §§ 38 – 39; *Teodicea*, §44). Para Leibniz, el principio establece la verdad de todo enunciado, al igual que la existencia de todo hecho, por lo cual debe estar presente en todos los hechos que acontecen, aunque no puedan llegar a ser conocidas por el hombre, pero estando presentes en Dios.

fundamento (*der Satz des Grund*) en los siguientes términos: “todo lo dependiente depende de algo (*Alles Abhängige ist von Etwas abhängig*)” (LSB 416). En este enunciado la parte mantiene su determinación singular como “algo (*Etwas*)”, sin perderla en la mismidad del todo que establecía el fundamento en tanto “*idem est idem* (lo igual es igual a sí mismo)”. El enunciado también mienta la relación entre fundamento y consecuencia, donde todo lo dependiente representa a lo consecuente, mientras el “algo (*Etwas*)” mienta al fundamento; ambos elementos se presentan en interdependencia vinculados por el conector “con (*von*)” que no establece precedencia ni consecuencia, sino simultaneidad. El conector establece la equivalencia ideal entre los elementos del anunciado, con lo cual el fundamento resulta un concepto de razón carente de sucesión y de conexión con lo real y efectivo. Por último, el fundamento carece de vinculación con lo real y efectivo, con lo cual resulta un concepto posible, no real, sin injerencia en lo concreto de las cosas.

En segundo lugar, Jacobi determina el enunciado del principio de causa en los siguientes términos: “todo lo que es hecho debe ser hecho por algo (*alles was gethan wird, muß durch Etwas gethan werden*)” (LSB 416). Esta proposición mienta como elemento principal nuevamente el “algo (*Etwas*)” del cual depende “todo lo que es hecho (*alles was gethan wird*)”; pero, a diferencia del enunciado del fundamento, contiene la pasividad de lo que es hecho, a la vez que la actividad del “algo (*Etwas*)”, y entre la pasividad y la actividad de sus elementos, el enunciado implica el devenir de la sucesión propio de toda acción mentada por el “por (*durch*)”.²⁰ La causa no mienta lo real y efectivo, sino la sucesión de toda acción, con lo cual resulta un concepto de experiencia cuyo sentido central no es la necesidad (en tanto sus elementos no implican la simultaneidad propia de la vinculación entre fundamento y consecuencia), sino la acción y su sucesión. En este anunciado Jacobi comprende la causa como final, como el *por qué* que sustenta una acción que se desarrolla en el tiempo, pero que no implica lo real y efectivo, sino lo posible. De este modo, la causa puede considerarse un concepto de razón, pero que mantiene su base experiencial al mentar la actividad y la sucesión propias de toda acción; en tanto vinculación, ella es posible, es decir, es necesaria en tanto posible, no en tanto real y efectiva.²¹ La causa deja de ser concebida como una vinculación necesaria entre causa y efecto, y se convierte en causa final posible.

²⁰ Seguimos en este análisis a Sandkaulen, 2000, pp. 185 – 202.

²¹ Para Jacobi, el mayor exceso de la razón, que tiene su expresión suprema en el principio de Spinoza, supone la identidad entre la causa y el fundamento. La causa es para él un concepto de la experiencia que se deriva de la consciencia de la propia causalidad a la vez que de la propia pasividad del hombre; el fundamento, en cambio, es un concepto surgido de la propia razón, por lo cual es meramente idealista. El origen y la distinción entre ambos invalida la derivación de la causa del fundamento, como también su disolución en él. No es ilícito una unificación de la causa y el fundamento, como sucede en el principio de razón suficiente, cuando no se olvida lo especial del

Jacobi agrega que el enunciado del fundamento y el enunciado de la causa son idénticos en tanto en cada caso el predicado está contenido en el sujeto. En el enunciado del fundamento, la palabra “dependiente (*Abhängige*)” contiene en sí “de algo (*von Etwas*)”, por lo cual puede ser considerada como una proposición idéntica. En el enunciado de la causa, la palabra “hecho (*gethan*)” contiene en sí “por algo (*durch Etwas*)”, por lo cual puede ser considerada también una proposición idéntica. Ambas proposiciones, en tanto analíticas e idénticas, tienen una validez (*Gültigkeit*) universal apodíctica.²² Pero, comenta Jacobi, la reunión de la proposición del fundamento y de la causa en el principio de razón suficiente no tiene lugar por la validez de ambos, sino por la mediación de un tercer principio, el cual establece que “todo lo condicionado debe tener una condición (*alles Bedingte eine Bedingung haben müsse*)” (*LSB* 416). Esta proposición, al igual que la del fundamento y la de causa, es analítica en tanto la palabra “condicionado (*Bedingte*)” contiene en sí “una condición (*eine Bedingung*)”; y también se trata de una proposición idéntica, y por ello, tiene también validez universal apodíctica. Este principio permite la reunión legítima del principio de fundamento y del principio de causa en tanto es el presupuesto de la enunciación de ambos; en el fundamento, lo dependiente, en tanto dependiente, tiene por condición “de algo (*von Etwas*)”; en la causa, lo hecho, en tanto hecho, tiene por condición “por algo (*durch Etwas*)”. En base a estos tres enunciados de evidencia apodíctica es admisible para Jacobi la reunión del concepto de causa y del concepto de fundamento, en tanto en ellos no se ignora la diferencia específica que sustenta a cada uno. Si ella mantiene esta distinción, el concepto de causa necesariamente pone el concepto de una acción (*Begriff einer Handlung*),²³ y en tanto una acción que no acontece en el suceder del tiempo implica un absurdo, en este poner de la acción es también puesto el tiempo en la causa (*LSB* 417).²⁴ El concepto de causa no se disuelve en el de fundamento, con lo cual puede considerarse un concepto de razón sin identificar el enlace de la causa y el efecto con la vinculación del fundamento y la consecuencia.

suelo de cada uno, es decir, que uno es de la experiencia y el otro es de lo ideal, a la vez que su unidad es considerada un concepto posible, no contradictorio. Por tanto, la problemática jacobiana también apunta a anular la unidad posible entre lo ideal y lo efectivo, comprendido como la experiencia vital.

²² Para Jacobi, resulta evidente que todas las proposiciones idénticas tienen sentido subjetivo y excluyen toda relación con la experiencia (*LSB* 238), y, debido a ello, son universales y apodícticas necesariamente.

²³ Esta exigencia para la reunión legítima de la causa y el fundamento en el principio de razón suficiente especifica que el criterio de Jacobi no es lógico, sino práctico, como sostiene Sandkaulen (2000, p. 172). La admisión jacobiana, según la autora, no pretende sustentar epistemológicamente la vinculación de ambos, sino posibilitar la acción como criterio central para la comprensión racional.

²⁴ *LSB* 417: “Si uno no olvida la diferencia esencial entre los dos conceptos, entonces se queda inmóvil en el tiempo con el concepto de causa, a través del cual se establece necesariamente el concepto de una acción (*Vergift man nicht die wesentliche Verschiedenheit beyder Begriff, so sitzt man mit dem Begriff der Ursache, durch welchen der Begriff einer Handlung nothwendig gesetzt wird, in der Zeit unbeweglich (...)*)”.

La crítica de Jacobi a la razón como defensa de las cosas singulares reales y efectivas consiste en una limitación propositiva. La impugnación a la disolución ilegítima de la causa en el fundamento se complementa con la admisión de la reunión de ambos para la comprensión racional, más no para la explicación racional. El principio de razón suficiente permite la reunión legítima del fundamento como causa en tanto ambos no sean conceptos reales y desde su unidad se comprende la mera posibilidad de las cosas. La reunión de la causa y el fundamento es admitida entonces con tres condiciones. En primer lugar, ella no puede obviar la distinción específica de la causa como un concepto de experiencia que supone la acción y el tiempo, y al fundamento como un concepto meramente ideal. En segundo lugar, la causa puede ser considerada un concepto de razón, pero solo en tanto y en cuanto posible, no real y efectivo, al igual que el fundamento. En tercer lugar, en tanto ambos conceptos posibles sean considerados como propios de lo condicionado. La delimitación de este último criterio establece que ni la causa ni el fundamento pueden comprender lo que carece de condición, lo suprasensible, la preocupación central de Jacobi en *Beilage VII*.²⁵

La ignorancia de los criterios para una reunión legítima de la causa y el fundamento sustentó la historia del uso especulativo de la razón para Jacobi.²⁶ El desarrollo de esta historia

²⁵ En el prólogo a la segunda edición de las *Briefen* describe Jacobi cuáles son los objetivos del *Beilage VII*: una historia natural de la filosofía especulativa que ponga de manifiesto el surgimiento y la finalidad del spinozismo, así como también el engaño (*Täuschung*) que lo sustenta y que no le es exclusivo a él (*LSB XV*). El *Beilage VII* desarrolla las limitaciones que se mencionaron en la primera edición de las *Briefen* en relación con la historia del uso especulativo de la razón en base a la ilusión o error del que parte. Este equivoco es intrínseco a la pretensión de explicar la posibilidad de la existencia (*Daysen*) del universo (*Weltall*) e implica el absurdo de atribuir condiciones a lo incondicionado (*LSB XV*). El *Beilage VII* supone la primera edición de las *Briefen*, su falta de sistematicidad y los desarrollos de *David Hume*.

²⁶ La historia de la filosofía como un desarrollo unitario del saber tiene dos antecedentes en la propia segunda edición de las *Briefen*. Jacobi parecería tomar de Leibniz la idea de la unidad de la filosofía (*LSB 124 – 126*). En una extensa cita que Jacobi coloca al final del *Beilage VI*, Leibniz afirma que la verdad está repartida en diversos sistemas, aunque velada, mutilada y fragmentada, por lo cual, cuanto más se prueba el fundamento de las cosas, más verdades se descubren en las sectas filosóficas, y enumera diversos sistemas filosóficos unidos por esa verdad: los escépticos señalan la falta de sustancialidad de los objetos sensibles; los pitagóricos y los platónicos reducen todo a las armonías, los arquetipos, las ideas y los conceptos; Plotino y Parménides afirman el Uno y el Todo; los estoicos afirman la conexión de las cosas de modo compatible con la espontaneidad formulada por las demás escuelas; los cabalistas y los herméticos aceptan la sensación; Aristóteles y los escolásticos aceptan formas y entelequias combinadas con la explicación mecánica de los fenómenos particulares de Demócrito o los modernos. Este recorrido histórico mostraba para Leibniz la concordancia de las partes y las verdades del objeto. La falta de unidad de estos sistemas es lo que para él impide la unidad de la verdad. Jacobi no agrega ningún comentario relevante a la cita, aunque su mención denota un acuerdo que él mismo coloca a la base de su reconstrucción de la filosofía especulativa: la verdad de la especulación es la unidad de la causa y el fundamento, que en su origen griego opera como supuesto, como presupuesto recorre las diversas escuelas filosóficas y se enuncia como principio justificado en la doctrina de Spinoza. El segundo antecedente del desarrollo unitario de la filosofía es la historia del ateísmo redactada por Hemstertius que coloca Jacobi como segundo apéndice de las *Briefen* (*LSB 153*). Hemstertius relata la sucesión de tres ateísmos en paralelo al desarrollo histórico de la filosofía: la forma más simple de ateísmo la ubica en el intento del atomismo griego de explicar el universo y la eternidad desde la materia; el segundo ateísmo, surgido con la figura de Sócrates y profundizado por la escolástica, es la creencia de que la

para el pensador de Pempelfort ha consistido en la pretensión de reducir la explicación de las cosas singulares reales y efectivas mediante un único principio material. Jacobi reconstruye esta historia especulativa delimitando tres momentos: la filosofía antigua, la escolástica y la filosofía de la modernidad. El atomismo griego fue para Jacobi el primer intento especulativo de reducir la diversidad infinita de la cualidad de las cosas particulares a sus propiedades de la cantidad (*LSB* 250). Pero si bien el atomismo representó el comienzo de la empresa especulativa, marcó también el inicio de sus dos principales dificultades: por un lado, el problema de la derivación (*herzuleinte*) de las propiedades del pensamiento desde las propiedades del ser corporal (figura, situación, cantidad y movimiento), que implicaría deducir la totalidad del ser pensante a la materia; por otro lado, la dificultad de la producción (*verschaffen*) de una existencia natural (*natürlich Dasein*) desde el movimiento y sus modos (*LSB* 133), con lo cual el movimiento sería meramente mecánico, sin agente ni principio externo a sí mismo. Ambas dificultades consisten en la imposibilidad de reducir el pensamiento y sus propiedades al cuerpo material, empresa que el atomismo no logró cumplimentar. También en el marco de la filosofía griega, para Jacobi, Aristóteles establece la identidad del todo y de las partes (*DHG* 50; *LSB* 128), el cual mienta el principio “*tutum parte prius esse necesse est*”, estableciendo el enunciado central del principio de fundamento cuyo sentido es para Jacobi “*idem est idem*”. La disolución de la causa en el fundamento impugnada por él como una reunión ilegítima de ambos conceptos, se presentaría en la filosofía aristotélica y sería legada al desarrollo especulativo de la razón. La filosofía antigua trasmite a la historia especulativa tanto su presupuesto inicial como las dificultades para cumplimentarlo en la reducción del ser pensante a su materialidad y la producción de lo vital desde el origen de lo físico.

La herencia griega tuvo un desarrollo dispar durante la Escolástica para Jacobi (*LSB* 128, 133, 141 – 143). Los escolásticos se sirvieron del principio de fundamento para hacer coherente la unidad de la Trinidad y enunciaron un ser universal omnipotente en el cual todos los seres particulares son comunes. En su descripción de un ser único, los escolásticos utilizaron también el concepto de la creación desde la eternidad y ante el movimiento que presenta la naturaleza concluyeron que al ser su creador inmutable debía haberla creado desde la eternidad o incluso nunca la hubiera creado, a la vez que consideraban este Dios como un

razón puede comprender a Dios, la cual es llevada a su máxima expresión en la ciencia natural creada por Descartes y desarrollada por Newton, que en su soberbia de la razón creen poder reducir todo lo real y efectivo a la materia. Tanto la unidad de la verdad como sustento de la historia de la filosofía como su comprensión como historia del ateísmo son el sustento con el cual Jacobi construye su historia de la filosofía especulativa.

ser fuera del mundo y distinto de la naturaleza.²⁷ A contramano del desarrollo del principio de Aristóteles, los escolásticos olvidaron los problemas especulativos de los atomistas antiguos.

En el marco de la filosofía moderna, Descartes, afirma Jacobi, basó todo su sistema en la doctrina atomista y se esforzó en independizar completamente el alma del cuerpo (*LSB* 107), separando la extensión del pensar, pero no logró solucionar las dificultades del materialismo.²⁸ Leibniz, por otra parte, coincidió con los escolásticos en una naturaleza que nunca hubiera comenzado y también en la unidad de la causa y el fundamento como principio especulativo. Hasta la figura de Leibniz, la historia especulativa de la razón que reconstruye Jacobi implica la reducción de lo pensante a lo material mediante la mezcla de la causa con el fundamento,

²⁷ Jacobi identifica en esta idea una incoherencia insalvable: un Dios creador de las cosas efectivas que está fuera de la creación y que a la vez está en el tiempo. Esto lo lleva a considerar como oscuros los años de la escolástica, en continuidad con Hemstertuis, quien, en la cita del *Beilage II*, en referencia a los años de la filosofía medieval afirma: “En los últimos siglos oscuros de los bárbaros, la filosofía y la religión se encontraron en una situación tan triste, y la imbecilidad impulsó un abuso tan continuo y diverso de las preciosas ideas de Platón y Aristóteles, y las llevó tan lejos, que cualquier intento de poner orden en la confusión surgida habría resultado insensato” (*LSB* 211)

²⁸ Pero ese avance del cartesianismo no continuó en sus discípulos directos (*LSB* 108 – 109), quienes profundizaron la separación entre extensión y pensamiento, afirmando que un mismo accidente no puede pasar de una sustancia a otra, llevando al ocasionalismo. Descartes no es una figura destacada en el *Beilage VII*, pero sí tiene un rol particular en la primera y segunda edición de las *Briefen* con una extensa cita inicial que desaparece en la tercera edición. La cita es relevante porque adelanta en parte el aspecto crítico de la interpretación de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza y también sobre la razón en general. La cita dice (*LSB* 2): “*Dialecticorum Præcepta – quasdam formas disserendi præscribunt, quæ tam necessario concludunt, ut illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidente & attenta consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formæ concludere: ... advertimus elabi sæpe veritatem ex istis cinculis, dum interim illi ipsi qui usi sunt, in iisdem manent irretiti: quod aliis non tam frequenter accidit; atque experimur, acutissima quæque sophismata neminem fere unquam pura mente utentem, sed ipsos sopistas fallere consuevisse.* [Más se extrañarán quizás algunos de que, buscando aquí la manera de hacernos más aptos para deducir unas verdades de otras, omitimos todos los preceptos con los cuales piensan los dialécticos dirigir la razón humana, percibiendo ciertas formas de raciocinar que concluyen tan necesariamente que la razón que confía en ella, aunque no se tome el trabajo de considerar atenta y evidentemente la inferencia misma, puede, sin embargo, a veces, concluir algo cierto en virtud de la forma. En efecto, notamos que muchas veces la verdad se escapa de estos encadenamientos, mientras los mismos que los usan quedan enredados en ellos. Esto no sucede tan frecuentemente a los demás; y sabemos por experiencia que ordinariamente todos los sofismas más sutiles no engañan casi nunca a nadie que se sirva de la pura razón sino a los sofistas mismos. *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. L. Villoro. Madrid: Gredos, 2011, Regla X, p. 31 – 32]”. En continuidad con esta prefiguración, luego de su última carta a Mendelssohn, Jacobi caracteriza la verdad como claridad (*Klarheit*) y agrega una nota a pie de página con la siguiente declaración: “En general soy un cartesiano, como otro no ha sido (*In soweit bin ich ein Cartesianer, wo andere nicht mehr Cartesianer sind*)” (*LSB*, 128). En la introducción a la segunda edición, que también desaparece en la tercera, Jacobi dice algo semejante: “La diferencia notable entre mi forma de concebir y las formas de concebir de los testigos filosóficos más convencionales radica en que yo no soy cartesiano. Al igual que los orientales en sus conjugaciones, procedo de la tercera, no de la primera persona, y creo que no se debe, en absoluto, colocar la suma después del *cogito*. Tal vez estemos cerca del período en el que será posible esbozar una historia muy instructiva del famoso axioma cartesiano. Todavía es difícil comprender a este Proteo; y quizás nunca ha sido más peligroso querer atarlo (*Der schneidende Unterschied meiner Vorstellungsart von den Vorstellungsarten der mehresten meiner philosophischen Zeigenossen liegth darin, daß ich kein Cartesianer bin. Ich gehe, wie die Morgenländer un ihren Conjugationen von der dritten, nicht von der ersten Person aus, und glaube, man dürfe schlechterdings, nicht das sum dem cogito nachsetzen. Vielleicht sind wir der Periode nahe, wo es möglich seyn wird, eine sehr lehrreiche Geschichte des berühmten Cartesianischen Axioms zu entwerfen. Noch is es schwer, diesen Proteus zu fassen; und vielleicht war es nie gefährlicher, ihn binden zu wollen*)” (*LSB* 157).

pero sin lograr una reducción especulativa coherente.²⁹ La decantación de esta historia está representada para Jacobi por la doctrina de Spinoza, la cual logra reducir con coherencia a lo material lo que no es propiamente material, el pensamiento y la agencia de quien actúa. En la estela del cartesianismo, Spinoza utiliza el principio de la indiferencia del todo y las partes, enunciado por Aristóteles y retomado por los escolásticos, para pensar la unidad de un único ser en el cual subsistieran todos los seres particulares y explicar naturalmente las cosas finitas y sucesivas (*LSB* 407).

Para Jacobi, la premisa inicial que sustenta el espíritu de la doctrina de Spinoza es que en toda generación en lo infinito algo se pone (*gesest werde*) a partir de la nada (*LSB* 56). Las premisas contrarias anularían tanto el carácter de infinitud de lo infinito como la generación en lo infinito. Que algo se pone en lo infinito a partir de algo mentaría algo que el infinito no es, de lo cual carece y depende para su generación, por lo cual lo infinito no sería propiamente infinito (*LSB*, 172). Que nada se pusiera en lo infinito implicaría que él carece de cambio, siendo una quietud monótona infinita y no habría ninguna generación en lo infinito; a la vez, lo inmutable en su absoluta permanencia, sin variación alguna, no podría producir generación alguna, ni en sí, ni fuera de sí (*LSB*, 172). La generación en la infinitud debe implicar para la doctrina de Spinoza que en lo infinito toda generación se pone a partir de la nada. Esta lógica es extensible a lo variable que supone lo invariable, a lo que cambia que supone lo eterno, y por tanto, a lo finito que supone lo infinito (*LSB* 172, I).

Para dar cuenta de la generación en lo infinito desde la nada, la doctrina de Spinoza muestra una causa que, en tanto infinita, es única, inmanente e inmutable. La infinitud implica la unicidad, pues de haber algo además de ella, sería limitada en relación con ese algo, no siendo infinita; de haber otra causa, lo infinito no sería propiamente infinito, por tanto, la causa infinita es única (*LSB* 56, 174). Un cambio en lo infinito implicaría mentar una causa externa a lo infinito mismo, con lo cual él no sería único ni propiamente infinito, por lo cual lo infinito es inmutable e inmanente a sí (*LSB* 173 – 175).³⁰ Esta causa primera, única, inmanente e inmutable es la sustancia en la doctrina de Spinoza, la cual opera como principio (*Principium*) de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en todo lo real y en toda existencia (*LSB* 87, 180). La

²⁹ Al tratarse del resultado del desarrollo de la historia de la filosofía, el principio de razón suficiente no es para Jacobi necesario de modo *a priori*, como pretenden los racionalistas, sino que se deriva del desarrollo natural de ser humano. En este sentido, la filosofía especulativa es un momento de la evolución natural, la cual es entendida como corrupción, siguiendo a J. J. Rousseau.

³⁰ De este modo comprende Jacobi la definición inicial de la *Ética*: “Por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente” *E.*, I, Def. I. (trad. Vidal Peña).

sustancia representa la única propiedad que todas las cosas en tanto reales y efectivas poseen, sin ser ella misma una cosa aparte, distinta, y sin tampoco poseer existencia, extensión o individualidad alguna más que la pura e infinita indeterminación, porque en tanto la determinación es negación (*LSB* 182, XII), y ninguna negación puede caberle, ella es pura indeterminación.³¹ La sustancia es así la causa y el fundamento de todas las cosas singulares reales y efectivas que existen.

Para Jacobi, a partir de la sustancia surgen las cosas particulares de modo necesario, mecánico y natural sin mediación.³² En tanto la sustancia no puede devenir ni haber devenido, ella debe poseer una actuosidad (*Actuosität*) eterna e infinita y que debe ser un modo inmediato de la sustancia.³³ En este modo (*Modus*) eterno inmediato se expresan en la doctrina de Spinoza las relaciones de movimiento y reposo de la *natura naturata*, y se presentan en la forma universal, eterna e inmutable de las cosas singulares (*einzelnen Dingen*) y de sus cambios incesantes. Las cosas singulares existirían desde la eternidad por su origen (*Ursprunge*) en la sustancia. Y a pesar de la sucesión que presentan en la experiencia empírica, en virtud de los conceptos de razón (*Vernunftbegriffen*), las cosas singulares existirían todas de manera simultánea, en tanto en los conceptos de razón no hay un antes y un después, sino que todo es simultáneo y necesario, y únicamente puede pensarse en ellos la consecuencia dependiente (*eine Folge der Dependenz*). En la unicidad e infinitud de la sustancia, para Jacobi la doctrina de Spinoza transformó los conceptos empíricos de movimiento, de cosas singulares, de

³¹ *LSB* 61: “El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad efectiva en todo lo real, del ser en toda la existencia, sin individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo indiscernible y no excluye, por tanto, una clase de particularidad (*Der Gott des Spinoza, ist das lautere Prinzipium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich*)”. Como nota aclaratoria de esta caracterización del Dios de Spinoza remite Jacobi al *Beilage VII*.

³² Para Jacobi, Spinoza quería lograr una explicación natural de la existencia de las cosas finitas y sucesivas (*LSB* 407: “*eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und succesiver Dinge*”). Por lo cual, entiende que el *hen kai pan* une y reduce las *duo quarenda* a un único principio. Como afirmó Cicerón, recuerda Jacobi, “*Duo quarenda sunt. Unum, quae materia fir, ex qua quaeque res efficiatur; altera, quae vis fit, quae quidque efficiat*”. Por tanto, lo que el *hen kai pan* spinozista intentó unificar es la materia con la cual cualquier cosa se efectúa y la fuerza que cualquier cosa efectúa, es decir, en pocas palabras, la materia y la fuerza de lo que se efectúa. El principio con el cual Spinoza buscó unificar la materia y la fuerza es el que reza “materia sin forma y forma sin materia son dos cosas impensables; por tanto, su unificación debe ser esencial y necesaria”. La sustancia debe ser una y solo una; a la vez, es necesario que sea lo absolutamente primero. En este punto, la sustancia de Spinoza es pensada como la materia, y según la cita de Cicerón, como la materia con la cual todo se efectúa. Siguiendo el argumento, la forma esencial de la sustancia, es decir, su modo y su manera de ser, deben ser, al igual que la sustancia misma, una y absolutamente primera. En este punto, la forma esencial corresponde, en la cita de Cicerón, a la fuerza que efectúa cada cosa.

³³ Jacobi parece mentar aquí dos proposiciones de la *Ética*. En primer lugar, *E.*, I, prop. 22: “Todo lo que se sigue a partir de un atributo de Dios, en cuanto afectado de una modificación tal que en virtud de dicho atributo existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito” (trad. Vidal Peña). En segundo lugar, *E.*, I, prop. 23: “Todo modo que exista necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita” (trad. Vidal Peña)

generación y sucesión, en conceptos de razón considerándolos depurados de todo lo empírico, a la vez que consideró los conceptos de tiempo, medida y número como formas de representación incompletas, distintas de modo y, por tanto, como productos de la imaginación que la razón no debía considerar o debía reformar para referirlas a la sustancia. Auxiliada por la geometría y su método, que le permitió reducir lo real y efectivo a la ideal, con la consiguiente disolución de los conceptos de la experiencia en conceptos de razón, la doctrina de Spinoza comprendió la existencia efectiva del mundo como una serie infinita de cosas singulares naturales, resolviendo una de las dificultades que el atomismo griego había legado a la historia especulativa de la razón, a saber, la producción de la existencia natural desde el movimiento material.

La doctrina de Spinoza parte de la mezcla de la causa y el fundamento replicando con coherencia los absurdos de esa ilusión de la razón. La sustancia como causa única e infinita implica para Jacobi el concepto de la creación (*Schöpfung*) efectiva de las cosas efectivas y particulares desde la eternidad (*Ewigkeit*) (LSB 143 – 147, 418 – 419, 177 – 181),³⁴ un tiempo eterno y absolutamente simultáneo. Pero en la doctrina de Spinoza este sin sentido es deducido como coherente a partir del símil con la geometría. Un tiempo eterno es una finitud infinita que Spinoza asumió de la matemática, y a partir de la cual aseguró la representación de una serie infinita de cosas singulares sucediéndose una a otras y naciendo de manera objetiva y efectivamente real unas a otras, como un tiempo eterno, debido únicamente a la imaginación. Un tiempo eterno es absurdo en relación con la certeza evidente que tiene el tiempo para Jacobi, pero, sin embargo, resulta coherente con la legalidad de la razón que asume la doctrina de Spinoza. Ella lleva a la extralimitación más coherente de la razón, mostrando que, si se quiere pensar la serie de cosas singulares como real y efectivamente infinita, ello implica aceptar necesariamente una sucesión temporal infinita. Si, en cambio, agrega Jacobi, se piensa un comienzo para la serie, entonces falta todo aquello a partir de lo cual podría ser deducido un comienzo para la serie. El absurdo de un tiempo eterno resulta inevitable para la razón porque surge de la comprensión de que la condición de posibilidad de la existencia de un mundo sucesivo se encuentra fuera del ámbito de sus conceptos, esto es, fuera de la conexión de seres condicionados, fuera de la naturaleza. Esto es lo que la razón cree, que la comprensión de la

³⁴ El pasaje es muy relevante: “*Diese etwas schwerere Täuschung wird auf dieselbe Art, wie die leichtere des Spinoza bewirkt, indem man den Begriff der Ursache mit dem Begriff des Grundes vermischt*“ (LSB 414). La traducción de Solé del pasaje versa: “Este error un poco más grave se produce de la misma manera que aquel error más leve de Spinoza, por el cual se confunde el concepto de causa con el concepto de fundamento” (p. 567). La traducción de Villacañas del pasaje versa: “Esta ilusión algo más difícil de destruir, se produce exactamente igual que aquella más fácil de Spinoza en la que mezcló el concepto de causa con el de fundamento” (p. 230). La segunda traducción pone un verbo que no figura en la fuente, por lo cual no es fiel a la letra de Jacobi.

serie infinita está fuera de la serie de condicionados. Por lo cual, si ella piensa esta condición, pretende transformar lo sobrenatural en lo natural.³⁵ La razón actúa fuera de su territorio y no logra comprender lo que pretende, sino que únicamente saca a la luz condiciones de los condicionados, leyes y mecanismos. Esto es lo que explica para Jacobi la ilusión coherente de la doctrina de Spinoza: la razón pretende pensar lo que debido a sus limitaciones no puede pensar y al hacerlo, acepta un tiempo eterno y admite una serie infinita de cosas singulares que han llegado a ser reales una después de otra.³⁶

De la inmanencia absoluta de la sustancia spinozista se sigue para Jacobi también la anulación de la libertad humana y esto representa para él su mayor peligro. La inmanencia de la sustancia mienta la existencia solo de causas eficientes en detrimento de toda causa final. Nada hay que sea trascendente al querer o al saber de la sustancia. Ella de nada carece, y, por tanto, nada puede querer más que a sí misma; pero tampoco puede nada conocer, porque nada hay fuera de sí para conocer; por tanto, en su inmanencia, la causa única carece tanto de voluntad como de entendimiento de algo que la trascienda (*LSB* 57 – 58, 180 – 183). La sustancia no puede actuar por intensiones ni por causas finales, al igual que en su absoluta unicidad, ella no existe debido a una causa que la trasciende o le sea externa. Al no haber en ella sucesión y al ser su tiempo una eternidad simultánea, la sustancia no tiene comienzo ni final, por lo cual tampoco puede tener un motivo para su inicio como tampoco un objetivo al cual tender (*LSB* 58). La negación de las causas finales, junto con la causalidad inmanente de la sustancia, implica para Jacobi la afirmación solo de causas eficientes en la realidad efectiva (*LSB* 59, 67).³⁷ La causa eficiente es concebida como necesaria y absolutamente mecánica en

³⁵ Lo natural y lo material parecen funcionar como sinónimos para Jacobi.

³⁶ Pero el símil matemático, agrega Jacobi, no es sobre lo efectivamente real ni objetivo, sino que es idealista y subjetivo. Y ni siquiera podría existir idealmente si no tuviese como fundamento una sucesión efectivamente real en el sujeto que la produce en el pensamiento, de esta manera, lo permanente se transforma en cambiante. Por tanto, “la separación y la reunificación de lo subjetivo y objetivo, así como la confusión de sus relaciones recíprocas de causa y efecto, con el fin de suprimir de uno u otro costado, según la exigencia, lo que impedía la representación del concepto buscado, esto ha producido una confusión por la cual muchos filósofos de primera línea han sido engañados y son todavía efectivamente engañados” (*LSB* 408).

³⁷ En el Apéndice a la primera parte de la *Ética*, Spinoza considera la creencia en las causas finales en la naturaleza como el mayor de los prejuicios, surgido de que los hombres se imaginan libres, actúan siguiendo un fin y a partir de ello intentan comprender lo que ignoran. Contra este prejuicio comenta Spinoza: “(...) para mostrar ahora que la naturaleza no tiene ningún fin prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas, no harán falta muchas palabras. Creo, en efecto, que ello ya está suficientemente, tanto en virtud de los fundamentos y causas de donde he mostrado este prejuicio tomó su origen, cuanto en virtud de la *Proposición 16* y los *corolarios de la Proposición 32*, y, además, en virtud de todo aquello por lo que mostrado las cosas de la naturaleza acontecen todas con necesidad eterna y una suprema perfección. Sin embargo, añadiré aún que esta doctrina acerca del fin trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza anterior. Y, por último, trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo. Pues (omitiendo los dos primeros puntos, ya que son manifiestos por sí), según consta en virtud de las *Proposiciones 21, 22 y 23*, el efecto producido inmediatamente por Dios es el más perfecto, y una cosa es tanto más imperfecta cuantas más causas intermedias necesita para ser producida.

la unidad en que se constituye en la simultaneidad con las demás causas eficientes de la sustancia. Jacobi afirma que, si solo hay causas eficientes, el pensar es un acompañante de las relaciones mecánicas sin injerencia en esas redes.³⁸ De esto se deriva para él la reducción de todo el ámbito humano y subjetivo a la extensión y sus mecanismos (*LSB* 21), con la consiguiente cumplimentación por parte de la doctrina de Spinoza del segundo problema que el atomismo griego había legado a la historia especulativa, la reducción de la agencia de toda acción a la materia. Los sentimientos y las afecciones individuales se reducen a la interacción de los cuerpos y su interacción mecánica; las filosofías, las artes y la política (como esfera colectiva del ser humano) se reducen al movimiento y a la extensión;³⁹ toda acción humana, por tanto, no tiene por causa la acción misma sino la red causal de la que surge. El desarrollo de todo determinismo consecuente lleva por tanto al fatalismo (*LSB* 56, 65, 150, 223).

La doctrina de Spinoza es para Jacobi la expresión más coherente de la disolución de la causa en el fundamento y tiene como derivaciones necesarias la negación del tiempo y la anulación de la libertad humana. En el tercer día de su encuentro con Lessing, éste le manifiesta a Jacobi que no hay otra filosofía que la de Spinoza,⁴⁰ el pensador de Pempelfort asiente.⁴¹ De la admisión de Jacobi se siguen tres consecuencias. En primer lugar, que, al ser la expresión más coherente de los principios de la razón especulativa, la doctrina spinozista sería la única filosofía, o, en otros términos, que no es posible otra filosofía que la de Spinoza. En segundo lugar, que, al ser la expresión más coherente de la razón, ella es válida según la legalidad de la

Pero, si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzase su fin propio, entonces las últimas, por cuya causa se han hecho las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Además, esta doctrina priva de perfección a Dios: pues, si Dios actúa con vistas a un fin, es que - necesariamente-apetece de algo que carece” *E.*, I. Apéndice (trad. Vidal Peña, pp. 93 – 93).

³⁸ Jacobi supone que en la doctrina de Spinoza el plano del pensamiento es reducido al plano de la extensión.

³⁹ Jacobi desarrolla esta idea en la primera parte el apartado “Tesis preparatorias sobre la servidumbre y la libertad del ser humano”, titulado “El hombre no tiene libertad”. Estas tesis se colocan como prólogo de la segunda edición de *Briefen*, luego se adjuntan como apéndice a la epístola que dirige a Fichte en 1799 y finalmente se agrega a la tercera edición de la *Briefen*.

⁴⁰ *LSB* 24: “*Lessing: (...) Es gibt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Ich: Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: hernach giebt sich das Uebrige vn selbst (...)* (Lessing: (...) no hay más filosofía que la de Spinoza. Yo: Eso puede ser cierto. Porque el determinista, si quiere ser honesto, debe convertirse en un fatalista: el resto sucede por sí mismo)”. Esta última parte reza como una de las proposiciones con las cuales Jacobi sintetiza la doctrina de Spinoza en *LSB* 224: “*Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus* (Todos los caminos de la demostración llevan al fatalismo)“.

⁴¹ Más adelante agrega Jacobi: “*Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meynung weiß ich nicht zu widerlegen* (Si alguien puede aceptar esto, no seré yo, ciertamente, quien sepa refutar dichas oponiones -trad. Villacañas, p. 92)“, *LSB* 29. En relación con la refutación de Spinoza, Jacobi también afirma en una carta a Hemsterhuis: “Para combatir los argumentos de Spinoza contra la inteligencia y la personalidad del primer principio, la voluntad libre y las causas finales, me atrevo a pedirle argumentos, pues no los he podido alcanzar con toda la metafísica pura” (*LSB* 161). Ambas afirmaciones permiten comprobar que Jacobi creía que él no podía refutar la doctrina de Spinoza en tanto ella representaba la expresión suprema de la razón demostrativa.

razón y no puede demostrarse su falsedad racionalmente pues implicaría, o bien la incoherencia de la doctrina (posibilidad que se acaba de negar), o bien la contradicción de la razón consigo misma. Por tanto, en tercer lugar, que la doctrina de Spinoza no puede ser refutada mediante la razón.

Las derivaciones de la doctrina de Spinoza, sin embargo, son inaceptables para Jacobi y entiende que quien desacuerde con la negación de la libertad humana debe colocarse en las antípodas de la sustancia spinozista.⁴² La posición diametralmente opuesta a la doctrina de Spinoza es para Jacobi el *Salto mortale* (LSB 59, 70, 159). Éste no consiste en un discurso argumentativo dentro de la legalidad de la razón, sino propiamente en una acción cuyo origen está en el terreno del fatalismo y la libertad es su destino. El *Salto mortale* implica cuatro movimientos. En primer lugar, aceptar la limitación de la razón humana para la comprensión de lo sobrenatural y la explicación del origen incondicionado de lo natural.⁴³ En segundo lugar, renunciar a la demostración racional como explicación de la verdad de lo suprasensible, además de impulso para el abandono de la necesidad en tanto carácter propio de lo natural y lo sobrenatural. En tercer lugar, creer en la veracidad inmediata con que las cosas singulares reales y efectivas se presentan a los sentidos y a la conciencia, como gesto de arribo a la verdad de las cosas. En cuarto lugar, admitir a Dios como causa personal, libre y racional del mundo, como último sostén de la existencia y de la libertad en tanto garante de lo suprasensible.⁴⁴

Mediante sus cuatro movimientos sustenta el *Salto mortal* una acción epistemológica, ontológica y práctica. La recusación a la mediación racional como forma de conocimiento implica para Jacobi afirmar lo incondicionado como incognoscible. Éste solo puede ser aceptado como dado, como hecho (*Thatsache*) inmediato de la conciencia y admitido tal cual se presentan a la convicción (*Überzeugung*) (LSB 125). El requisito para la aceptación de la certeza inmediata ante lo incognoscible es admitir a Dios como la causa personal y racional del

⁴² LSB 29: “Wer es aber nicht annehmen kann, der muß der Antipode von Spinoza werden (Pero si alguien no puede aceptarlo, entonces deberá estar en las antípodas de Spinoza -trad. Villacañas, p. 93)”.

⁴³ En el diálogo con Lessig, Jacobi utiliza la imagen de “agachar la cabeza (*Kopf-unter*)” (LSB 27), que implica, por un lado, la humildad de quien ante un poder mayor asume su inferioridad, pero a la vez la disposición corporal de la cabeza de quien emprende un salto.

⁴⁴ Como sostiene Sandkaulen (2000, pp. 23 – 52) el salto mortal no se trata de un movimiento irracional sino calculado que requiere conocer el fundamento (suelo) de partida (la filosofía de Spinoza), a la vez que el fundamento (suelo) de arribo (el propio pensar de Jacobi). Él no consiste en una refutación lógica, pero tiene la forma de una “*contradictio*”, por lo cual no es lineal. El proceder consiste en mostrar el límite radical de la filosofía de Spinoza (el suelo del salto), que para Jacobi es el fatalismo que acarrea el spinozismo. Ese es el motivo del salto, por lo cual el salto es un acto de libertad a la vez que de oposición. Ello probaría que el salto no tiene connotaciones religiosas (certeza inmediata) sino que partiría de la libertad. El punto de partida de Jacobi es la evidencia de la certeza inmediata, y en esa inmediatez no hay razón; a su vez, esa libertad es una certeza individual y casi íntima, no mediada ni siquiera por el discurso; por último, ella es aceptada o rechazada, no hay intercambio posible sobre esa certeza, lo cual es claro cuando como corolario de su argumentación Jacobi pone en duda la integridad moral de sus oponentes que dudan de su evidencia (por ejemplo, *DHG* 258).

mundo (*LSB* 27, 337 – 441). El *Salto mortale* es de este modo un ir a la realidad efectiva de las cosas en tanto creaciones de Dios, a la vez que aceptar la limitación de la posibilidad de conocerlas. Lo sobrenatural (*Übernatürlich*) es conocido en la creencia inmediata, lo que representa el *Salto mortale* de quien asume la verdad que lo excede y le es incognoscible, a la vez que la certeza inmediata como vínculo con la realidad de las cosas. A partir del *Salto mortale* también surgen como una revelación para Jacobi la certeza de sí y de otros iguales a sí (*LSB* 213 - 220; *DHG*, 20 – 45). El cuerpo y el pensar son percibidos con certeza, al igual que la existencia de otros seres pensantes: el cuerpo es sentido y constituido de determinada manera en la percepción de sus cambios y lo distinto a él, lo cual no es pensamiento ni sensación, sino otras cosas efectivas (*andere wirkliche Dinge*), con igual certeza en ambos casos. En base a este saber inmediato, Jacobi afirma “sin tú, el yo es imposible (*ohne Du, ist das Ich unmöglich*)” (*LSB* 217), justificando tanto el reconocimiento como la vinculación con los otros en la inmediatez de la certeza, con lo cual las esferas de lo humano, como tampoco sus acciones y creaciones, pueden reducirse a lo mecánico y material.⁴⁵

A partir del *Salto mortale* y de la admisión de veracidad de la inmediatez, contra la capacidad demostrativa de la razón y su inherente fatalismo, Jacobi afirma que toda acción y todo conocimiento tienen por fundamento a la creencia.⁴⁶ La vitalidad de este saber no mediato reside en que la certeza inmediata (*unmittelbaren Gewissheit*) no requiere fundamento alguno; ella coincide con lo representado, mientras que la convicción que requiere fundamentos es una certeza de segundo orden justificada en la comparación y no es enteramente segura. Si todo tener por verdadero (*Fürwahrhalten*) sin bases racionales es creencia (*Glaube*), afirma Jacobi, entonces la convicción basada en fundamentos racionales debe fundarse ella misma en la creencia o debe recibir su certeza de ella. Por eso afirma que el mayor mérito de un investigador (*Forschers*) no es explicar la realidad mediante la demostración, la cual supone la ilusión de disolver la causa en el fundamento, sino desvelar y revelar el *Dasein*. La explicación es un medio, no una finalidad, y su fin último es lo inexplicable, lo insoluble (*Unauflöslliche*), inmediato (*Unmittelbare*) y simple (*Einfache*) (*LSB* 42). Jacobi denominará a su filosofía “no saber” o “no filosofía” para diferenciarla de la filosofía racionalista.

En el Prefacio de la primera edición de *David Hume*, buscando especificar la noción de creencia, Jacobi destaca su carácter crítico. El conocimiento racional, dice en ese escrito, se

⁴⁵ Sin embargo, cabe destacar en este punto, que la inmediatez jacobiana pone la igualdad, pero no la diferencia de lo que se asume igual.

⁴⁶ *LSB* 229: “El elemento de todo conocimiento y actividad humana es la creencia (*Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit, ist Glaube*)”.

presenta como el saber de la existencia real y efectiva (*wirkliche Daseyn*) de las cosas, a la vez que de sus propiedades y relaciones, asumiendo su saber como apodóctico (*DHG*, iv). Ante la existencia real y efectiva, por tanto, la razón tendría un doble saber: uno cierto (*gewisse*), basado en fundamentos racionales, y otro incierto (*ungewisse*) que no puede basarse en los mismos fundamentos. La existencia misma de las cosas singulares reales y efectivas no puede tener una justificación racional, sino que debe ser admitida y aceptada como evidente (*DHG* 167). El saber que puede ser justificado a partir de la demostración es para la razón conocimiento racional; el saber que no puede tener la misma justificación es contrario a lo cierto y se asume como una creencia. Jacobi dice rescatar tanto este sentido como ese límite de su noción de creencia. El pensamiento jacobiano afirma el conocimiento simple de la existencia real y efectiva a partir de la sensación (*Empfindung*), a la vez que restringe la capacidad cognoscitiva de la razón al saber probado y apodóctico.⁴⁷ Por lo cual, no anula el conocer probado y demostrativo, sino que solo sostiene el saber no justificado denominado creencia. La crítica jacobiana a la razón especulativa implica entonces, por un lado, la delimitación de la injerencia de sus demostraciones y sus conceptos a lo ideal, separándolos de las cosas singulares reales y efectivas como también de lo sobrenatural; por otro lado, la subsunción de su capacidad cognoscitiva a la veracidad inmediata de la creencia.

En el comienzo del *Beilage VII* puede sintetizarse la defensa de Jacobi de las cosas singulares reales y efectivas. El apartado inicia con tres autocitas que tienen por función prefigurar el sentido general del escrito y adelantar intenciones en relación con tres tópicos de la comprensión jacobiana de la doctrina de Spinoza. La primera autocita mienta al Dios de Spinoza: “El Dios de Spinoza es el principio puro de la realidad efectiva, del ser en toda existencia, sin individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo indiscernible y no excluye, por tanto, una clase de pluralidad”.⁴⁸ El Dios spinozista es caracterizado como el principio explicativo y ontológico de toda la realidad efectiva, siendo infinito y careciendo de individualidad, pero no de unidad, la cual tiene su fundamento en la identidad de los indiscernibles e incluye en su indeterminación toda particularidad. Él es el producto de la demostración, la cual implica la negación de la libertad del hombre, según reza la segunda autocita: “Todo camino de demostración conduce al

⁴⁷ En la posterior edición de *David Hume* este prefacio será eliminado debido a una nueva comprensión de la creencia como intuición de la razón. Cfr. §3 en este capítulo.

⁴⁸ *LSB* 39: “*Der Gott des Spinozas ist das lautere Pincipium der Wirklichkeit in allem Wirklichen; des Seyns in allem Daseyn; durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruht auf der Identität des Nichtzuuntercheidenden und schließt foglich eine Art der Mehrheit nicht aus*” (Cfr. nota 31).

fatalismo”;⁴⁹ ella es la explicación de la realidad efectiva en los términos de la necesidad y niega la espontaneidad del hombre. El fundamento de esta explicación está en la mezcla de dos ámbitos que la tercera autocita rememora en un intercambio entre Lessing y Jacobi (*LSB*, XX), en el cual el bibliotecario de Wolfenbüttel representa la figura de la explicación demostrativa: “Lessing sostenía que quería atenerse de la forma más natural a todo y yo sostenía que no puede haber ninguna filosofía natural de lo sobrenatural, y que, sin embargo, lo sobrenatural y lo natural eran manifestaciones existentes”;⁵⁰ ambos interlocutores admiten lo natural y lo sobrenatural como ordenes distintos y también que lo natural podría ser explicado mediante la demostración, pero discrepan en que lo sobrenatural pueda ser explicado según lo natural: para Jacobi ello implica una extrapolación que anula el ámbito sobrenatural, en continuidad con la segunda autocita. Mientras el primer pasaje señala la apoteosis de la razón en la sustancia spinozista, la segunda manifiesta las consecuencias de su método y la tercera la identidad que la sustenta, anticipando un interés ontológico y epistemológico que tiene consecuencias prácticas. El límite implica para Jacobi delinear una concepción de la razón que determine sus implicancias y sus funciones, de las que se sigue cuáles son aceptables, que, según el intercambio con Lessing en la tercera cita inicial, se corresponde con el ámbito natural. Esa concepción opera como regla que permite identificar las trasgresiones y los excesos en que la razón incurre pretendiendo explicar la totalidad, como la negación de la libertad y el tiempo eterno que sustenta la sustancia. La estrategia del primer objetivo es identificar a la razón como una facultad instrumental del hombre, por tanto, una capacidad natural que permite su subsistencia. El segundo objetivo consiste en señalar los excesos especulativos de esa facultad natural que en su desarrollo histórico ha lleva a la sustancia de Spinoza. Las tres autocitas que abren el *Beilage VII* presentan intuitivamente el alcance de la ilusión de la filosofía especulativa y de su concepción de la razón: su pretensión crítica no es la recusación *in totum* de la razón, como si en ella se invalidara cualquier función, sino que persigue como objetivo la limitación de su injerencia, tarea que supone la indicación de sus excesos y de sus trasgresiones.

Las tesis centrales del pensamiento jacobiano y su defensa de las cosas singulares reales y efectivas se sustentan en la creencia inmediata. En este sentido pueden entenderse los supuestos centrales de su recusación a la disolución del fundamento en la causa y su controversia con la doctrina de Spinoza. La certeza de la existencia de las cosas como reales y

⁴⁹ Cfr. nota 40.

⁵⁰ *LSB* 41: “*Leßing blieb dabay: daß er sic halles natürlich ausgebeten haben wollte; und ich: daß es keine natürlich Philosophie des Uebernatüliche geben könne, und doch beydes (Natürliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden wäre*”.

efectivas es evidente para Jacobi y no requiere justificación; por ello prescinde de la mediación demostrativa de la razón, oficiando de principio con certeza plena. Del mismo modo, con igual evidente certeza, para él se presenta el tiempo en que se dan y suceden las cosas singulares reales y efectivas, y por ello es irreductible a la idealidad de los conceptos de la razón.

§ 2. Las críticas al idealismo y la presuposición de lo incondicionado

El interés de la filosofía kantiana, en principio, era cercano al objetivo de Jacobi de limitar el uso especulativo de la razón. En la *Crítica de la razón pura*, I. Kant había planteado como propósito central de su indagación sobre el uso puro de la razón la pregunta “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”,⁵¹ entendiendo por ella la cuestión de cómo puede darse el enlace entre el sujeto y el predicado cuando éste, a diferencia de los juicios analíticos, no está contenido en el sujeto. La respuesta de Kant consistió en establecer el funcionamiento de las facultades de conocimiento para toda experiencia posible. Ella no se relaciona con las cosas en sí mismas, sino que tiene por condición de posibilidad el tiempo y el espacio como intuiciones *a priori* que la determinan.⁵² La cosa en sí por fuera de esas intuiciones resulta inaprensible para el sujeto cognoscente y escapa en consecuencia al conocimiento. Las intuiciones contienen lo múltiple de la sensibilidad nacidas de la impresión en las intuiciones, pero carecen de determinación y de síntesis. Es el entendimiento quien por medio de sus categorías otorga la determinación de lo múltiple de la sensibilidad. A su vez, la unidad de los conceptos puros del entendimiento está dada por la apercepción trascendental, el “yo” que debe acompañar a cada de una de las representaciones de la conciencia,⁵³ como garante último de la unidad de la experiencia posible. De esto se sigue que las condiciones de los juicios *a priori* es la unidad trascendental conformada por las intuiciones, las categorías y la apercepción trascendental. Esta unidad tiene por condición de su contenido la multiplicidad de la sensibilidad, de lo cual se sigue que solo puede haber conocimiento de la experiencia y que los juicios que carecen de esa posibilidad no son propiamente conocimiento, mientras los objetos tradicionales de la metafísica (Dios, alma y mundo), no pueden ser en sí mismos objetos de conocimiento sintético para la razón pura, aunque sí postulados, en tanto ideas de la razón en su uso práctico.⁵⁴ De este modo, la filosofía kantiana restringe el uso puro de la razón al conocimiento de la experiencia.

⁵¹ *KrV* A 10.

⁵² *KrV* A 26, A 32.

⁵³ *KrV* B 132.

⁵⁴ *KrV* B 287.

Inicialmente observo Jacobi una afinidad entre la filosofía de Kant y su pensamiento porque ambos pretendían restringir la razón especulativa.⁵⁵ Pero mientras él buscaba limitar el uso de la razón para la comprensión de las cosas singulares reales y efectivas, el filósofo de Königsberg limitaba el uso de la razón renunciado al conocimiento de la cosa en sí, por lo cual el cometido de ambos se bifurcaba ante las cosas reales y efectivas. Jacobi pretendía limitar la razón a partir de establecer la experiencia empírica de lo real y efectivo como irreductible a la comprensión racional, lo que, a los ojos del pensador de Pempelfort, implicaba que la restricción de la filosofía kantiana era una limitación de la razón desde los conceptos, una limitación basada en la idealidad de los conceptos de la razón a partir de la renuncia a las cosas en sí. Ello suponía para Jacobi tanto la incoherencia de la filosofía crítica como la imposibilidad misma de su cometido.

Jacobi expone la incoherencia de la filosofía kantiana en el apéndice “*Ueber den Transcendentalen Idealismus*” (1787),⁵⁶ aparecido pocos meses después de la publicación de la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*.⁵⁷ Para Jacobi, el idealismo kantiano supone

⁵⁵ El primer contacto de Jacobi con la figura de Kant fue el escrito de 1763 *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (trad. E. García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo, 2004). La tesis central de Kant en el escrito establece que la existencia es una posición absoluta de la cosa, por lo tanto, no puede mentarse como una propiedad. En la primera edición de *David Hume*, Jacobi relata con entusiasmo su encuentro con este escrito en el marco de una agría decepción sobre la comprensión filosófica de Dios durante sus años de formación. Dice: “En ese tiempo cayó mi vista en la XVII parte de las Cartas literarias, que contenía la crítica de Kant *Einzig möglichem Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes*. El tono que quería ser benevolente, no muy recomendatorio, en el cual allí se habla de ese escrito, no me impidió prestarle la máxima atención. Las frases y los pasajes citados me decían suficiente. Mi deseo de poseer la disertación misma era tan grande que, para obtenerla con seguridad, escribí simultáneamente a dos lugares diferentes. // No lamentaba mi impaciencia. Ya la primera parte, acerca de la existencia en general, me parecía descubrir al mismo hombre al cual estaba yo ya en muy alto grado obligado en virtud de su disertación sobre la evidencia que había obtenido un accesit. Mi júbilo no hizo más que crecer con la lectura hasta batirme el corazón; y antes de haber llegado a mi meta, el final de la III consideración, había tenido que detenerme muchas veces, para volverme nuevamente capaz de una tranquila atención.” (*DHG*, 189 – 192, trad. Ochoa, p. 139 – 141). Este entusiasmo inicial de Jacobi ante la figura de Kant se vería interrumpido por la postura que del filósofo de Königsberg asumiría en el *Spinuzismustreit* (cfr. nota 57).

⁵⁶ El escrito se publicó como apéndice al *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau, Gottl. Loewe, 1787, pp. 209 – 230. En el marco de la segunda edición, el apéndice tuvo una reedición con modificaciones y agregados en *Werke*, II, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1815, pp. 291 – 310 (en adelante, *UTI*) (trad. H. R. Ochoa Disselkoen, “Apéndice sobre el Idealismo Trascendental”, en *David Hume, acerca de la creencia o Idealismo y realismo, un diálogo, Revista Observaciones Filosóficas*, 2006, pp. 212 – 223). En términos analíticos, el apéndice se compone de tres momentos: un párrafo inicial (*UTI* 291) que enmarca el escrito y recomienda la lectura de la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* para la comprensión del idealismo trascendental kantiano; en un segundo momento el apéndice expone el análisis de la cosa en sí como un presupuesto del idealismo trascendental valiéndose para ello de diversas y extensas citas (*KrV*, A 36 – 37, 102, 103 – 110, 367 – 380, 491) (*UTI* 292 – 307); por último, analiza ese presupuesto como una forma de creencia inmediata (*UTI* 307 – 310).

⁵⁷ El escrito representa la reacción de Jacobi a la toma de posición de Kant en el *Spinuzismustreit* mediante el opúsculo *Was heisst: sich im Denken orientieren* aparecido un año antes (*Berlinische Monatsschrift*, octubre, 1786, pp. 304 – 330; en *Kants Werke, Akademie Textausgabe*, VIII, Berlin, Walter Gruyter, 1968, pp. 133 – 147, trad. C. Correas, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Quadrata, 2006, pp. 35 - 79). En relación con el intercambio epistolar entre Jacobi y Mendelssohn que sustentó el debate, Kant afirmaba: “No voy a atribuir a ninguno de los dos pensadores el propósito de introducir un modo de pensar tan pernicioso, aunque considero que la tentativa de Jacobi [...] como un *argumentum ad hominem*, del cual es justo servirse como de una simple arma

la renuncia al objeto real y efectivo (*würkliche Gegenständ*) (UTI 299), con lo cual resigna un objeto que determine las representaciones en tanto externo e independiente de ellas. Los objetos resultan solo fenómenos (*Erscheinungen*) que carecen de existencia fuera del pensamiento, siendo seres internos (*innerliche Wessen*), determinaciones meramente subjetivas, productos del juego de las representaciones. El fenómeno está vacío de todo lo que pueda ser real y efectivamente objetivo, no representando nada que pueda ser externo a sí mismo, no referenciando nada que exista por fuera de la representación, con lo cual solo se representa a sí, a la vez que solo aquello que es fenómeno es objeto de la experiencia. El objeto real y efectivo como sus relaciones son para el idealismo trascendental determinaciones subjetivas sin existencia allende de la representación. En el idealismo trascendental, para Jacobi el fenómeno es absolutamente independiente del objeto real y efectivo externo a la representación.

En base a esta absoluta independencia de la cosa en sí, para Jacobi el idealismo kantiano se contradice a sí mismo si afirma que las representaciones se suscitan a partir de la sensación que provoca en los sentidos la impresión (*Eindrücke*) del objeto (UTI 301).⁵⁸ El entendimiento (*Verstand*) es quien al ligar lo múltiple de la sensibilidad a la conciencia añade el objeto al fenómeno. Solo entonces, cuando se ha producido la unidad de lo múltiple sensible en la intuición del espacio y el tiempo, puede decirse que es conocido un objeto. El concepto de esta unidad sintética es la representación de un objeto = X,⁵⁹ el cual no puede referir a un objeto empírico ni tampoco al objeto trascendental. El objeto empírico carece de existencia externa al pensamiento y solo consiste en una mera representación como fenómeno,⁶⁰ por lo cual no puede mentar una impresión en la sensibilidad. El objeto trascendental (*transcendentalen Gegenstände*) es un concepto problemático propio de la forma del pensar que corresponde a la receptividad de la sensibilidad y dota de inteligibilidad al fenómeno, por lo cual la experiencia no lo dota de nada y él mismo no es mentado en la consideración de los objetos. Por tanto, para

defensiva utilizando para su desventaja los puntos débiles que ofrece el adversario. Mostraré, por otra parte, que de hecho es por la mera razón por lo que hay que orientarse, y no por un presuntamente oculto sentido de la verdad o una intuición exaltada en la que se podría injertar, sin consentimiento de la razón, la tradición y la revelación. Mostraré también, como sin cesar sostuvo Mendelssohn con legítimo ardor, que solo hay que orientarse por la pura razón propiamente dicha, tal como él lo encontraba necesario y preconizaba [...]” (trad. C. Correas, pp. 42 - 43). Para Kant, la posición jacobiana implica una renuncia a la razón y un resguardo injustificado en la creencia. Pero su defensa de la razón no está exenta de críticas a la posición de Mendelssohn, en la cual observa una pretensión teórica ilegítima de probar la existencia de Dios. Para un análisis de la posición de Kant en el marco de *Spinozismustreit*, ver Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania. Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Editorial Brujas, pp. 299 – 325.

⁵⁸ *KrV* A 19.

⁵⁹ *KrV* A 103 – 111.

⁶⁰ Jacobi comprende como equivalentes objeto empírico (*empirische Gegenstand*) y objeto real y efectivo (*würklich Gegenstand*). Para sustentar esta identidad, él cita *KrV* 491, 101, 125, 126.

el idealismo trascendental no hay objeto alguno que se imprima en la sensibilidad y a partir de ello produzca la representación.

Pero, continúa Jacobi, el idealismo kantiano no logra una exposición coherente de su doctrina si no afirma que las representaciones se suscitan a partir de la sensación que provoca en los sentidos la impresión (*Eindrücke*) del objeto (*UTI 302*), porque solo con esta condición tiene sentido la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Para la filosofía crítica, la sensibilidad consiste en la facultad de recibir representaciones a partir de la afección del objeto⁶¹ y sobre la cual actúa la síntesis del entendimiento. La sensibilidad necesariamente debe ser un medio desde la afección del objeto hacia la síntesis del entendimiento; en tanto tal, debe ser real, no meramente subjetiva, y debe poseer referencia al objeto, a la vez ha de ser distinta al entendimiento. La sensibilidad puede cumplir la mediación entre la afección y el entendimiento en tanto contenga en sí como determinaciones objetivas lo separado de lo múltiple y lo reunido de la síntesis; debe implicar también el concepto propio de la acción que supone la afección, a la vez que la pasividad de lo afectado; también debe suponer la causalidad propia de lo que genera un efecto y la dependencia que continua a la causalidad. Por tanto, para el idealismo trascendental es necesario suponer un objeto que se imprima en la sensibilidad y a partir de ello produzca la representación.

Admitir la impresión en la sensibilidad implica asumir objetos fuera de la representación como cosas en sí que tienen validez objetiva para la sensibilidad y que no pueden reducirse a fenómenos subjetivos productos del juego de las representaciones. En tanto ellos tienen validez objetiva, esos objetos y sus relaciones se presentan como determinaciones objetivas reales (*objektiv realer Bestimmungen*) (*UTI 304*). Esto no puede ser aceptado por la doctrina del idealismo trascendental que afirma que los objetos son meras representaciones subjetivas. Pero él tampoco puede desligarse de este presupuesto si pretende afirmar con coherencia la sensibilidad como fuente de la multiplicidad sensible sobre la cual opera la síntesis del entendimiento. Por lo cual, el idealismo trascendental resulta inconsistente si no acepta el presupuesto de que el objeto real y efectivo afecta a la sensibilidad, a la vez que no resulta consistente si niega el presupuesto de que el objeto real y efectivo afecta a la sensibilidad.⁶²

⁶¹ *KrV*, A 19.

⁶² En la que probablemente sea la proposición más famosa del escrito, Jacobi afirma: “(...) sin aquel presupuesto no podía entrar en el sistema, con aquel presupuesto no podía permanecer en él (*ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, un mit jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte*)” (*UTI 304*). Esta encerrona en que Jacobi coloca a la filosofía kantiana es conocida como “la aporía de la cosa en sí” o “la aporía de Jacobi”. Para un análisis de la aporía y sus respuestas por parte del kantismo, ver Hoyos, L. E. (2001). *Escepticismo y filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVII*, Bogotá: Siglo del Hombre-

El idealismo kantiano se desliga de este presupuesto alegando una absoluta ignorancia sobre la fuente de la afección en la sensibilidad (*UTI* 306)⁶³ y en su doctrina desarrolla un conocimiento carente de toda referencia objetiva. La elaboración de la multiplicidad que sigue a la afección es producto de la espontaneidad (*Spontaneität*) de la imaginación que le otorga una forma, la transforma en un objeto de la experiencia para la representación y enlaza la sensibilidad con el entendimiento. De este modo otorga la sensación validez a los conceptos, los juicios y los principios (*Sätze*) que conforman lo que el idealismo trascendental considera conocimiento. Éste resulta entonces de la consciencia de los enlaces sintéticos de las determinaciones unidas por la propia conciencia. La verdad relativa de cada concepto, juicio o principio consiste en la forma esencial en que es admitido y enlazado por la conciencia, sin ninguna referencia o relación con cosas en sí. Por lo tanto, el conocimiento para la filosofía kantiana carece absolutamente de cualquier contenido objetivo.⁶⁴

Pero al desligarse del presupuesto de la impresión de las cosas en sí en la sensibilidad y desarrollando un conocimiento sin referencia objetiva, el idealismo kantiano asume un principio que no puede justificar, sustentando toda su doctrina en una creencia (*Glauben*), afirma Jacobi (*UTI* 307). La filosofía kantiana asume como condición de su propósito de limitación del uso puro de la razón, la existencia de cosas en sí y la vinculación perceptiva de ellas con la sensibilidad, pero no puede justificar coherentemente esta condición sin caer en contradicción con el desarrollo de su saber, por lo cual opta por asumir como principio de su sistema un saber que no puede fundamentar. Jacobi muestra que la solución a la inconsistencia que acaba de señalar en la filosofía kantiana tiene como sustento una elección basada en un saber no justificado, una creencia inmediata; y concluye el apéndice de *David Hume* afirmando que, si la filosofía trascendental quisiera prescindir de esta ignorancia, debería abandonar su objetivo de poner en paz a la razón,⁶⁵ porque esta presunción no tiene otro fundamento que la

Universidad Nacional de Colombia, pp. 254 – 260. Hoyos sintetiza la aporía en los siguientes términos: “(...) si se quiere que el idealismo trascendental sea coherente internamente, hay que prescindir del concepto de cosa en sí, pero esto supondría el abandono de la realidad, y entonces se nos ofrecería una interpretación del conocimiento según la cual este se asemejaría a una tela de arañas ideal: una gran nada. Un nihilismo. Si, por otro lado, se desea recuperar la realidad, entonces habría que abandonar el idealismo trascendental. O mantenerse en él, pero como teoría incoherente” (*Op. Cit.*, p. 254). La famosa aporía implica el presupuesto de la impresión en la sensibilidad, no solo de la cosa en sí, como es conocida en la historia de la filosofía moderna, aunque en forma derivada, implica la conceptualización de la cosa en sí.

⁶³ Jacobi no acepta las diferencias entre la inexistencia y la negación de formulación de esa existencia. La segunda es la opción kantiana. Que no pueda formularse un juicio sobre la existencia de los objetos externos no implica la negación de su existencia.

⁶⁴ *UTI* 307: “Brevemente, todo nuestro conocimiento no contiene nada, absolutamente nada, que tenga una significación objetiva verdadera (*Kurz unsere ganz Erkenntniß enthält nichts, platterdings nichts, was irgend eine wahrhaft objective Bedeutung hätte*)”. Jacobi entiende la “cosa en sí” como idéntica a “objeto externo”.

⁶⁵ *KrV* A XX.

ignorancia absoluta, es decir, el no saber (*UTI* 310). De este modo, Jacobi ubica en la base misma de la filosofía kantiana uno de los enunciados centrales de su propio pensamiento: “El elemento de todo conocimiento y actuación humana es la creencia” (*LSB* 223), con lo cual emparenta la filosofía crítica con su propia filosofía del no saber.⁶⁶

Sin embargo, además de la incoherencia del propio sistema, la renuncia a toda referencia objetiva para la constitución de la representación implica para Jacobi la impugnación del propósito central de la *Crítica de la razón pura*, la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, en tanto la síntesis misma resulta invalidada por esa renuncia. Varios años después del apéndice de *David Hume*,⁶⁷ Jacobi continuó su confrontación con la filosofía kantiana en *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (1802)⁶⁸ sosteniendo que la síntesis misma no es posible si se renuncia a la cosa en sí. La síntesis, entiende Jacobi, consiste en la unidad comprendida como acto. Sin una referencia objetiva, no es posible explicar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, los actos de enjuiciar *a priori*, porque al prescindir de la referencia a objetos externos a la representación, la síntesis mentada sería un acto originario de sí mismo y determinante de sí mismo, una suerte de creación desde la nada (*UKV* 80). Esta derivación supone un doble absurdo: por un lado, la generación de algo desde la nada, que según Jacobi, el mismo Spinoza había considerado un sinsentido; y, por otro lado, la unidad de algo consigo mismo que excluye toda diversidad de sí. A pesar de esto, la filosofía kantiana establece que el conocimiento consiste en la síntesis entre la intuición y el concepto. La facultad superior de conocimiento está conformada por el entendimiento, la facultad de juzgar y la razón. Ella no comprende más que conceptos y, por tanto, no otorga conocimiento propiamente dicho ni de sí misma ni de lo real. Por otro lado, se encuentran la sensibilidad y la imaginación, que a partir de la sensación otorgan contenido y realidad objetiva a los conceptos, en tanto, sin intuiciones no hay conocimiento, del mismo modo que sin conceptos tampoco los hay.⁶⁹ La facultad

⁶⁶ Este punto será desarrollado por algunos de los discípulos de Jacobi como Köppen y Fries.

⁶⁷ Durante los últimos dos meses de 1791, Jacobi escribe seis cartas a Matthias Claudius con la intención de explicar al escritor los puntos nodales y novedosos de la filosofía kantiana (“Epistel über die kantische Philosophie”, *JWA* 2,1. 121–161). El tono general de las epístolas es escolar y, salvo algunas ironías, no presenta ningún análisis crítico.

⁶⁸ *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*, se publicó como parte de Reinhold, C. L. (ed.), *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, Drittes Heft, Hamburg, Friedrich Perthes, 1802, pp. 1 – 110. Con igual título, pero con agregados y algunas modificaciones, el escrito fue publicado nuevamente como parte de *Werke*, III, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1816, pp. 59 – 195 (en adelante, *UKV*). El ensayo se conforma de dos partes, la primera escrita por Jacobi (61 – 158), y la segunda por su discípulo Köppen (158 – 195). La distinción entre ambas partes se hizo clara recién en la segunda edición.

⁶⁹ *KrV* A 51.

superior de conocimiento, al igual que la imaginación, tiene como único cometido engendrar la unidad de la intuición y el concepto como conocimiento (UKV 108); la unidad de la intuición y el concepto, por tanto, es lo propio del conocimiento. El conocimiento consistiría en engendrar por medio de una X distinta de la intuición una X empírica a partir de la multiplicidad de la intuición, la unidad de una X en la conciencia, la unidad de una X pura a partir de la no multiplicidad de toda sensación posible. Pero la sensibilidad, que detrás de sí tiene los conceptos del entendimiento, no tiene frente a sí más que a sí misma en la forma de seres internos denominados fenómenos en los que propiamente no aparece un objeto, sino una nada, con lo cual la receptividad propia de la sensibilidad es solo de sí misma (UKV 111). El entendimiento, que frente a sí tiene las intuiciones de la sensibilidad, solo posee conceptos a partir de los cuales determina la multiplicidad que recibe de la sensibilidad. Finalmente, afirma Jacobi, el todo se cuelga (*schwebet*) en la facultad superior del conocer sin un asidero entre el X de un objeto y el X del sujeto, sin una acción ni modo claro, para ser considerado conocimiento sintético por la filosofía kantiana.⁷⁰

Podría alegarse, dice Jacobi, que la unidad está dada por la síntesis de la apercepción como el eslabón que garantiza la unidad trascendental entre el objeto y el sujeto, pero ella es una mero pensar carente de intuición⁷¹ y de ello se siguen tres problemas. En primer lugar, según Kant, todo pensamiento, directa o indirectamente, debe relacionarse necesariamente con la intuición en tanto es la única manera en que la representación tenga un objeto,⁷² pero la apercepción trascendental sería un pensar sin intuición. En segundo lugar, si el fundamento de toda síntesis es la intuición y la síntesis es posible solo a través de la intuición, resulta problemática la enunciación de una síntesis completamente desligada de la intuición. En tercer lugar (la consecuencia más relevante), el yo de la apercepción trascendental garantiza el lugar de la síntesis, más no la acción sintética misma, el yo en la apercepción trascendental producto de la abstracción de toda intuición; en la abstracción de toda síntesis empírica resta entonces la

⁷⁰ UKV 12: “So hängt das Ganze zusammen, oder vielmehr, so schwebt, ohne irgend eine Haltung, im menschlichen Erkenntnißvermögen alles blos zwischen einem problematischen = X des Subjects, welche beyde – herkommen, man weiß nicht woher; hinwollen, man weiß nicht wohin; sich zusammensetzen, durch Zusammensetzung, man weiß nicht wie; endlich sich gegenseitig an einander wahr machen und bewähren, man weiß nicht womit, nicht wozu: genug sie weben und schweben ihr Schweben und Weben, und daß die kein Ende habe, ist das Ende und die Sache.“

⁷¹ Jacobi cita KrV B 157, donde Kant afirma: “(...) en la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones en general, y por tanto en la unidad sintética originaria de la apercepción, tengo conciencia de mí mismo, no como aparezco a mí [mismo], ni como, en mí mismo, soy, sino sólo [tengo conciencia de] *que soy*. Esta *representación* es un *pensar*, no un *intuir*.” (trad. M. Caimi).

⁷² KrV B 30

unidad en la cual hay síntesis que existe en tanto síntesis misma, pero no una síntesis pura como acto, no una unidad que ha llegado a ser por la síntesis (UKV 110 – 112).⁷³

Las condiciones de la síntesis pura son la unidad y la multiplicidad. El espacio es unidad pura, el tiempo es unidad pura y la conciencia también es enunciada como unidad pura, con lo cual el primer requisito de la síntesis pura se cumpliría. Pero resulta problemático hallar cuál de estas unidades puras pone la multiplicidad necesaria para la síntesis.⁷⁴ La unidad sintética de la apercepción no es la enunciación de una unidad abstracta, un acto, como pretende la filosofía kantiana. Ella es independiente de la tesis y de la antítesis, por lo cual la síntesis pura es la cópula en sí misma, un acto de unidad independiente del sujeto y el predicado, una unión que carece de algo que unir. Por tanto, la síntesis pura consiste en un *es* que carece de inicio y de fin como reiteración infinita de sí misma y, en tanto reiteración, carece de un qué (*Was*), quién (*Wer*) o un cuál (*Welche*) (UKV 125), por lo cual la síntesis misma no es posible. Con ello, la filosofía kantiana no puede contestar la pregunta que ella misma había asumido como central para su proyecto: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?⁷⁵

Así como la doctrina de Spinoza significó para el pensador de Pempelfort la expresión más coherente de la disolución de la causa en el fundamento en la historia especulativa, la filosofía kantiana representó el desarrollo del privilegio idealista del fundamento como justificación del conocimiento sintético *a priori* mediante la renuncia a la cosa en sí. La

⁷³ UKV 112: “Alle Verknüpfung setzt ein zu Verknüpfendes voraus, jede Handlung des Verbindens, das ist, des Vereinigens, setzt Veruneinigtes zum voraus. Das Kantische Vorgeben eines reinen Bodensatzes der Synthesis ohne Empirische ist daher eben so sonderbar, als das Uebrigbleiben des Dinges an sich nach der Abstraction von jeder wirklichen Empfindung“

⁷⁴ UKV 113 – 114: “Der Raum sey Eines, die Zeit sey Eines, das Bewußtseyn sey Eines, gerade so, wie ihr es verlangt. Sager nur an, wie sich Euch eines von diesen drey Einen in ihm selbst rein vermannichfaltiget, das ist, wie ihr zu reiner Synthesis, gelangt? Keines von diesen drey Einen ist ja nur in und für sich selbst eine Einheit, sondern jedes derselben ist nur, so zu sagen, Eines und keine Anderes; ein Ein-Fach-Heit; eine Einer-Ley-Heit; eine Der-Die-Das-Selbig-Keit! Ohne Derheit, Dieheit, Dasheit; denn diese schlummern, mit dem Der, Die, Das, noch im unendlichen = o des Unbestimmten, woraus alles und jedes Bestimmte auch erst hervorgehen soll! Was bringt nun, frage ich euch ernstlich, in jene dre Unendlichkeiten, in die Zwey der Receptivität und die Eine der Spontaneität, Eindlichkeit; was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maß, und verwandelt sie in ein reines Mannichfaltiges; was bringt die rein Spontaneität zur Oscillation, das Bewußtseyn a priori zum Bewußtseyn? Wie kommt sein reiner Vocal zum Mitlauter, oder vielmehr, wie setzt sich sein lautloses ununterbrochenes Blasen, sich selbst unterbrechend, ab, um wenigstens eine Art von selbst, einen Accent zu gewinnen? (...)“

⁷⁵ La crítica jacobiana a la razón es parte de un proyecto histórico que tiene su expresión más acabada en la *Crítica de la razón pura*. El resultado del *Beilage VII* es la limitación de la razón, el impulso es kantiano, pero se distingue del filósofo de Königsberg en que el resultado es el rechazo de la razón como fundamento de conocimiento moral. Si la razón es utilizada para conocer lo existente o a la causa primera de ella, se siguen excesos. Las limitaciones de la razón llevan a su abandono porque implica la nulidad de lo existente, no a su conocimiento. Ella intenta acceder a lo finito, pero lo aplasta con su error. Otra diferencia con la crítica kantiana es el punto de vista evolutivo de la crítica. En continuidad con Herder, y distanciado de Kant, puede establecerse un proceso evolutivo de la razón en su vinculación cognoscitiva con la realidad efectiva que pretende conocer; esa evolución tiene su comienzo natural en las facultades humanas y un desarrollo que involucra a Aristóteles, a la Escolástica, a Descartes, a Leibniz y encuentra su expresión más coherente en Spinoza.

filosofía crítica continúa el desarrollo de la vacuidad ideal de los conceptos como sustento de la explicación racional que Jacobi había endilgado a la doctrina de Spinoza,⁷⁶ a la vez que la profundiza en tanto la cosa en sí en el idealismo trascendental carece absolutamente de referencia de todo principio racional.⁷⁷ Pero aun así Jacobi observa una afinidad entre su pensamiento y la filosofía kantiana en la intención de limitar el uso puro de la razón y la creencia inmediata e injustificada que él mismo señala como principio del idealismo trascendental. Sin olvidar sus diferencias con ella, Jacobi habría de destacar las ideas afines con la filosofía crítica frente a las consecuencias nihilistas de sus herederas idealistas, la doctrina de la ciencia y la filosofía de la identidad.

Siguiendo la estela kantiana, J. G. Fichte publicó en 1794 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift fuer seine Zuhoerer*⁷⁸ en la cual, prescindiendo de toda referencia a la cosa en sí, pretendía justificar la ciencia como conocimiento sistemático. Para ser propiamente un sistema, la ciencia debía asumir tres principios fundamentales; en primer lugar, el Yo como principio absolutamente incondicionado; en segundo lugar, el No-Yo como principio condicionado en su contenido; en tercer lugar, la oposición del Yo al No-yo como principio condicionado en su forma. Jacobi evaluó el proyecto fichteano en *Jacobi an Fichte* (1799),⁷⁹ considerando la doctrina de la ciencia como la continuación coherente de la filosofía kantiana, a la vez que la entendió como la culminación idealista de la historia especulativa de la razón.

⁷⁶ GDO 453: “Esta verdad, largamente expuesta por David Hume, condujo a nuestro Kant -según su propia admisión- a su sistema de la subjetividad. Pero ese sistema – el criticismo kantiano o el idealismo trascendental- en lugar de revelar el erro de intercambiar y mezclar el concepto de fundamento o causa, lo ha justificado, por lo que ha conducido sistemáticamente a la afirmación -discutida en nuestra obra – de que en verdad nada sucede [in Wahrheit nichts geschehe]”. La admisión de Kant que Jacobi refiere es la muy famosa confesión de que fue David Hume quien lo despertó de su sueño dogmático: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. M. Caimi. Madrid: Istmo, 1999, p. 29.

⁷⁷ UTI 307: “Ni el principio de razón suficiente ni el principio que establece que de la nada, nada puede devenir, se refiere a la cosa en sí (*Weder der Satz des zureichenden Grundes, noch selbst der Satz, daß aus Nichts Nichts weder kann, geht die Dinge an sich an*)”.

⁷⁸ *Fundamento de toda doctrina de la ciencia como manuscrito para sus oyentes*, trad. J. Cruz Cruz. Buenos Aires: Aguilar, 1975, pp. 3 – 167.

⁷⁹ A fines de 1798 Fichte es acusado de ateísmo debido al escrito “Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung” que acompañó el artículo “Entwicklung des Begriffs der Religion” de Friedrich Karl Forberg, ambos publicados en el octavo número de la revista *Philosophisches Journal*, que editaba el propio Fichte. En enero de 1799, defendiéndose de la acusación, Fichte publica “Appellation an das Publikum”, en la cual con elegios menciona a Jacobi. En respuesta a su mención, al mes siguiente, Jacobi envía a Fichte tres cartas. Para un análisis de la recepción de la doctrina de la ciencia fichteana en Jacobi y su rol en la Polémica del ateísmo, ver: Solé, María Jimena, “Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 1, 2010. Las epístolas que Jacobi escribió a Fichte se hicieron públicas en *Jacobi an Fichte*, Hamburg, Friedrich Perthes, 1799. En una segunda edición, con igual título y algunos agregados, las misivas conformaron *Werke*, III, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1816, pp. 1 – 57 [en adelante, *JAF*].

Jacobi an Fichte especifica el uso especulativo de la razón señalando el rol del idealismo en su desarrollo como una suerte de continuación de la historia especulativa esbozada en *Beilage VII*. La razón especulativa, afirma el pensador de Pempelfort, debe hacer desigual (*ungleich*) dos proposiciones que se presentan unidas con certeza para el saber común, a saber, “Yo soy, y las cosas son fuera de mí (*Ich bin, und es sind Dinge außer mir*)” (*JAF* 10). La razón especulativa pretende reducir deductivamente una proposición a otra, o bien derivando “Yo soy” desde “las cosas son fuera de mí”, o bien deduciendo “las cosas fuera de mí son” desde “Yo soy”, para que ante ella aparezca una única verdad fundamental y un solo ser. La primera alternativa es desarrollada por el materialismo, la segunda, por el idealismo. El materialismo privilegia el principio “las cosas existen fuera de mí”, a partir del cual busca derivar el “Yo soy”, arribando a la base común de ambas, cuya consecuencia final es el propio *ego* como fundamento racional. El idealismo intenta explicar todo desde la inteligencia (*Intelligenz*), pretendiendo derivar la existencia de las cosas externas desde el yo y teniendo al egoísmo como fundamento del todo. La doctrina de Spinoza cella la unión entre el idealismo y el materialismo en tanto la sustancia fundamenta y vincula lo extenso con el pensar, mentando la identidad entre objeto y sujeto sobre la que se funda la nueva filosofía, la filosofía no dependiente (*unanhängigen*) de la inteligencia.

Como eslabón idealista de la historia especulativa, la filosofía kantiana había intentado prescindir del presupuesto de las cosas exteriores buscando sustentar un conocimiento *a priori* a partir del juego de representaciones del yo. Hasta ella, la metafísica era la ciencia que perseguía las ideas de las cosas creyendo que eran la verdad de las cosas; por lo cual los filósofos pretendían llegar a lo verdadero (*JAF* 31), asumiendo que él era algo previo y externo al saber y que confería valor al saber mismo y a la razón como capacidad de conocer la verdad (*JAF* 32). Pero la renuncia kantiana resultaba incoherente en tanto no podía prescindir del presupuesto de la cosa en sí a la vez que lo negaba. Esta incoherencia, para Jacobi, es saldada por la doctrina de la ciencia fichteana (*JAF* 3, 13). Ella no presupone la cosa en sí para su exposición, sino que asume que todo debe estar dado y contenido en la razón, en el Yo en tanto Yo, en la Yoidad (*Ichheit*), si la razón ha de poder derivar todo desde sí (*JAF* 21).⁸⁰ La ciencia (*Wissenschaft*) consiste ahora en la autoproducción de su objeto en el pensar; su contenido único es un actuar interno a sí, siendo su esencia la forma y el modo necesario de este actuar absolutamente libre en sí mismo (*JAF* 16). La ciencia es entonces un sujeto idéntico a su objeto, siendo ella saber del Yo, a la vez que el Yo es ciencia de sí. Este autoconocimiento del Yo

⁸⁰ Jacobi asume la identidad entre Yo y razón.

opera solamente por el mero entusiasmo lógico (*logischen Enthusiasmus*) que consiste en un actuar que se configura y se proyecta desde y hacia sí mismo, siendo solo este considerar, que carece de objeto y sujeto, como de un *en*, un *de*, un *para* y sin una *hacia* (JAF 15, 28).⁸¹ Jacobi destaca que “*Vernunft* (razón)” tiene la misma raíz que “*Vernehmen* (percibir)” y valiéndose de esta supuesta etimología afirma que la razón en su pureza es solo la percepción de sí.⁸² Por lo cual, la doctrina de la ciencia, que ha asumido como único terreno y principio la razón, y concibe la ciencia como su autoconocimiento, para mantenerse en su mismidad debe transformarse en un proceso que aniquila todo lo que no es ella, pues solo con esa condición el Yo puede producirlo todo desde su pura mismidad. La doctrina de la ciencia es más coherente que la filosofía kantiana porque supone la desaparición del presupuesto de la cosa en sí para mantener la mismidad absoluta del Yo.

En su justificación de la ciencia como autoconocimiento del Yo, para Jacobi, la doctrina de la ciencia reproduce en la forma de sistema la compresión racional especulativa de la inteligencia humana que él había identificado en la disolución de los conceptos de la experiencia en la idealidad de los conceptos de razón en las *Briefen* y en *David Hume*. Según Jacobi, el hombre conoce solo en tanto y en cuanto comprende (*begriff*), lo cual consiste en transformar la cosa en una figura (*Gestalt*) tomando la cosa por la figura y la cosa por nada.⁸³ Los hombres comprenden una cosa (*Sache*) solo en tanto pueden construirla (*construieren*), en tanto surge en el pensamiento, en tanto deviene en el pensar. De modo contrario, si algo no puede ser construido por y en el pensamiento, no puede ser concebido para el hombre.⁸⁴ Para que un ser (*Wesen*) pueda convertirse en un objeto (*Gegestand*) concebido perfectamente, los hombres deben suprimirlo (*aufheben*) objetivamente (*objective*) en el pensamiento, anularlo (*vernichten*) en tanto consistente en y por sí mismo (*als für sich bestehend*), y así dejarlo ser completamente subjetivo, su propia creación, un simple esquema. Nada que le sea propio y no producido por el pensamiento debe subsistir de ese ser que se busca comprender.⁸⁵ Por tanto, la comprensión filosófica del espíritu humano alcanza hasta donde llega su capacidad de creación y de creador de sí (JAF 21), y la comprensión solo progresa en tanto se crea a sí misma, anulando el ser para luego resurgir en el concepto, siendo este un perecer y un renacer absolutos, originarios, completamente puros, *desde*, *para* y *en* la nada ideal, carente de realidad

⁸¹ JAF 28: “*Ein nur sich selbst vorhabendes und betrachtendes Handeln, blos des Handelns und Betrachtens wegen, ohne anderes Subject oder Object; ohne in, aus, für, oder zu*”.

⁸² JAF 20: “*die Reine Vernunft vernimmt nur sich*”

⁸³ JAF 20: “*Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht*”

⁸⁴ Jacobi refiere a *LSB*, 402 – 404 y al *Beilage I*.

⁸⁵ La equivalencia con la filosofía de G. Berkeley es clara. El mismo punto se señala en las *Epistel über kantische Philosophie* (JWA 2,1. 122 – 123).

y efectividad alguna.⁸⁶ La abstracción es el fundamento (*Grund*) de toda reflexión, por lo cual solo por medio de la abstracción es posible la reflexión; la inversa también es válida: sin reflexión no hay abstracción; con lo cual la reflexión y la abstracción son inseparables y en su fundamento consisten en la misma acción.⁸⁷ Mediante la disolución, mediante el análisis, se llega a que todo es nada fuera de la propia imaginación, se alcanza la nada externa al yo. Desde esta misma imaginación pueden dejarse brotar todos los seres tal y como eran antes de ser reconocidos como nada, cuando existían por sí mismos.⁸⁸ Llevando la nulidad de la comprensión racional a una expresión sistemática, la doctrina de la ciencia es el desarrollo coherente de la filosofía kantiana en tanto sustenta un saber que prescinde de la cosa en sí y unifica el realismo y el idealismo a partir del entusiasmo lógico en una ciencia en sí y para sí. La nulidad que Jacobi había atribuido a los conceptos de razón en su comprensión de las cosas singulares reales y efectivas en su crítica al fundamento, en la doctrina de la ciencia fichteana se convierte en sistema, mentando el conocimiento en la forma de autoconocimiento del Yo sobre la base de la nulificación de todo lo que es externo y anterior a él.

Debido a la pura mismidad absoluta de la doctrina de la ciencia como expresión perfecta del idealismo, Jacobi la acusa de nihilismo (*Nihilismus*).⁸⁹ El nihilismo mentado por Jacobi

⁸⁶ JAF 22: “*er muß sich dem Wessen nach vernichten, um allein im Begriff zu entstehen, sich zu haben: in dem Begriff eines reinen absoluten Ausgehen und Eingehen, ursprünglich – aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts; oder dem Begriff einer Pendel-Bewegung, die als solche, weil sie Pendel-Bewegung ist, sich nothwendig selbst Schranken setzt im Allgemeinen; aber bestimmte Schranken nur hat, als eine besondere, durch eine unbegreifliche Einschränkung* (se tiene que anular según el ser para resurgir únicamente en el concepto; para tenerse en el concepto de un parecer y resurgir absoluto, puro originario, desde la nada a la nada, por la nada, en la nada; o en el concepto de un movimiento pendular que, como tal, se pone límite necesariamente en general, pero que solo tiene límites concretos, en tanto movimiento particular, mediante una limitación incomprensible – trad. Villcañas, p. 493)“.

⁸⁷ JAF 23: “*Auflösens alles Wesens in Wißen; progrefive Vernichtung (auf dem Wege der Wißenschaft) durch immer allgemeinere Begriffe* (La disolución de todo el ser en el conocimiento; la aniquilación progresiva (en el camino del conocimiento) a través de conceptos cada vez más generales)“

⁸⁸ Lo que se fue envuelto es este proceso anulador puede desenvolverse: “De manera devastadora, aprendí a crear”. “*Vernichtend lernte ich erschaffen*”

⁸⁹ Al contrario de lo que ha afirmado T. Süß, ([1951] “Der Nihilismus bei F. H. Jacobi”, en D. Arendt (Ed.) (1974). *Der Nihilismus als Pänomen der Geistesgeschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 65), Jacobi no fue el primer pensador en utilizar el término “Nihilismus”. Si bien la historia del término se remonta al medioevo (Volpi, F. (2005) *El nihilismo*, trad. C. I del Rosso y A. G: Vigo. Buenos Aires: Biblos, 2005, pp. 15 – 18), en el siglo XVII se encuentran diversas menciones del término que anteceden a Jacobi e incluso pueden haberlo influenciado. Friedrich Lebrecht Goetz, *De nonismo et nihilismo in theologia* (1733) utiliza el nombre “nihilismus” y lo define como la convicción de que todo es nada. En el contexto de la Revolución Francesa, el adjetivo “nihiliste” calificaba a aquellos que no estaban a favor ni en contra de la Revolución. En un discurso del 26 de diciembre de 1793, Anacharsis Cloots [Jean-Baptiste du Val-de-Grâce, miembro de la Convención Nacional] afirmó: “la República de los derechos del hombre no es ni teísta ni atea, es nihilista”. El calificativo “nihilista” y su consiguiente sustantivo “nihilismo” fueron utilizados con un sentido político-social. En 1801, Louis-Sébastien Mercier, en su *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux*, considera sinónimos “nihiliste” y “reinniste” y define ambos términos como “*qui ne croit á rien, qui ne s'intéresse á rien* (quien no cree en nada, quien no se interesa en nada)”. Aquí pueden destacarse dos cuestiones: nihilista remite a un calificativo, sin mentar un sustantivo; por otro lado, tiene un carácter político social, no epistemológico. En Alemania, el término fue utilizado por Daniel Jenisch en *Über Grund und Wert der*

remite a la nulidad de lo real por parte del Yo. El nihilismo del idealismo daría cuenta del intento de derivación de la existencia de las cosas a partir de la proposición “Yo soy” (que se considera apodíctica); en este sentido se identifica con un proceso deductivo marcado en su origen y en su determinación por la nulidad; en su *origen*, por la indeterminación absoluta del Yo como principio que asume las cosas (*Sache*) como figuras (*Gestalt*) a la vez que las aplasta en tanto cosas; y en su *determinación*, en tanto recrea lo que ha aplastado como derivación lógica de su pureza, al igual que la matemática, comenta Jacobi, crea un mundo desde el vacío del pensar puro; de este modo, el origen y el destino coinciden en un proceso de nulidad.⁹⁰

Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik (1796), intentando ilustrar tanto los efectos favorables como los desfavorables de la filosofía kantiana. Según él, la tradición idealista, de Platón a Leibniz, ha anulado la cosa en sí, con lo cual la filosofía niega la realidad de las cosas, llevando a la irrealidad los seres y las criaturas que pueblan el universo. Si hubiera que interpretar el idealismo de este modo, afirma Jenisch, la filosofía crítica, como continuación del idealismo, “predicaría el más manifiesto ateísmo y nihilismo (siendo el último la palabra más propia para las cosas) [*so vorgetragen, den offenbarsten Atheismus und Nihilismus (das letztere ist das eigentlichste Wort für die Sache)*]” (p. 200). Friedrich Schlegel, en un apunte de 1797, escribe “toda agudeza [*Witz*] tiende al nihilismo”; luego, en sus cursos entre los años 1804 y 1806 observa: “Aunque el realismo y el idealismo están en una antítesis absoluta, sin embargo, es facilísimo saltar de un extremo al otro. Ambos conducen fácilmente al nihilismo. [...] ¿El nihilismo no debería constituir un sistema propio determinado? (1837, 475). Antes de la epístola de Jacobi a Fichte, vemos una identificación del objeto del idealismo con una nada consecuente con el límite kantiano de conocer la cosa en sí; a la vez, se observa la carga política del adjetivo “nihilista” como aquel que no piensa o no cree en nada. Para una reconstrucción del sentido “nihilismo”, ver: Riedel, Manfred, “Nihilismus”, en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4. eds: W. Brunner, W. Conze, R. Kossellek. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, p. 371 – 411.

⁹⁰ Se ha atribuido al nihilismo mentado por Jacobi el sentido de “destrucción de las evidencias y las certezas del sentido común por parte de la especulación idealista” (Volpi, 2005, p. 25). Con este sentido, Müller-Lauter (1975). “Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen”, en A. Schwan (Comp.), *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Weischedel, pp. 113-163.) ha comprendido la crítica de Jacobi como la imposibilidad del conocimiento idealista de lo existente en tanto cualquier concepto es nada frente a lo que busca conocer y a la vez lo transforma en nada. En continuidad con ese sentido, Hoyos (*Op. cit.*, p. 251) sostiene que, si para el pensador de Pempelfort hubiera algún acceso a lo existente, éste debería asumir la inmediatez como único acercamiento posible, es decir, el sentimiento o el saber sensible. Debido a esta doble arista de la crítica, ella se ha entendido como epistémica (Beiser, F. (1994). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 81 – 83) o como metafísica, en términos de la oposición insuperable que establece entre el pensamiento (lo infinito) y el ser (lo finito) (Pöggeler, O. (1970). “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion”, *Man and World*, III – IV, pp. 163 – 199). Para nosotros ambos sentidos podrían identificarse en la crítica jacobiana al idealismo y su recusación tendría por base dos significados que el pensador de Pempelfort atribuye al idealismo sin una distinción explícita: un nihilismo caracterizado como proceso de nulidad y otro como oposición absoluta a lo verdadero. Según el primer sentido, el idealismo deriva la existencia de las cosas a partir de la proposición “Yo soy”, considerada apodíctica; el nihilismo resulta un proceso marcado en su origen y en su destino por la nada; en su origen, por la indeterminación absoluta del Yo como principio, que asume las cosas [*Sache*] como figuras [*Gestalt*] (*JAF* 20) a la vez que las disuelve en tanto cosas; y en su destino en tanto recrea lo que ha aplastado como derivación lógica de su pureza (*JAF* 12); de este modo, el origen y el destino coinciden en un proceso de nulidad. Según la segunda concepción mentada por Jacobi, el idealismo es la oposición absoluta a lo verdadero, que para él recibe el nombre de Dios; al operar el Yo como principio vacío de derivación de la existencia, el hombre se autoproclama Dios y creador de un mundo fantasmagórico, pero frente a él se halla el incognoscible agente de la creación, previo y exterior al saber (*JAF* 33); por tanto, el idealismo como oposición excluyente supone la disyunción: “O Dios es, y entonces es un ser consistente por sí mismo, vivo y externo a mí, o Yo soy Dios. No hay un tercero” [trad. J. L. Villacañas] (*JAF* 49: *Gott ist und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein drittes.*). Si bien los dos sentidos de nihilismo pueden distinguirse en la epístola, son mutuamente dependientes en tanto la nulidad de lo existente implica el desconocimiento de lo verdadero y por tanto su oposición, más nunca su aniquilación (*JAF* 41). Ambas

Y así como ante la coherencia irrefutable del sistema de Spinoza reaccionó Jacobi con el acto del *Santo mortale*, ante el nihilismo idealista reacciona sosteniendo su corazón. Desde la certeza de la creencia inmediata Jacobi afirma un ser supremo, productor de todo lo verdadero como la fuente misma de la verdad, siendo la bondad en forma supina, y que es a la vez la condición de todo lo verdadero y de todo lo bueno (*JAF* 34). Dios justifica lo bueno y lo verdadero en sí, a pesar de que no pueda saberse qué es el bien en sí, ni tampoco lo verdadero en sí, y esa creencia no se basa en el saber, sino en el amor y se realiza a través de él (*JAF* 35). Jacobi señala que el nihilismo atenta contra ese amor y que por tanto ataca lo que le otorga a él dignidad como persona. El nihilismo, junto con la moral y el conocer que fundamenta, arrancan el corazón al hombre (*JAF* 40)⁹¹, y la reacción contra él es la afirmación del corazón

concepciones son la base del *Nihilismusstreit*, el cual puede entenderse como una recusación gnoseológica y metafísica al idealismo a inicios del siglo XIX. Esta controversia forma parte del debate del realismo contra los idealismos poskantianos iniciado por Jacobi en *David Hume* y continuado por sus discípulos; en esta línea, Eschenmayer, por ejemplo, caracterizará la filosofía de la identidad de Schelling como la consumación de la filosofía en tanto produce el paso a la no-filosofía debido a que “la especulación más profunda se convierte en nada ante la fe” (*Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Erlang 1803, p. 74).

⁹¹ La referencia al corazón como determinación de la singularidad parece ser Blais Pascal. La figura del pensador francés era apreciada por Jacobi, quien colocó una cita de él al comienzo del *David Hume* como una suerte de síntesis de sus ideas: “*La nature confond les Pyrrhoniens, & la raison confond les Dogmatistes. – Nous avons une impuissance á prouver, invincible á tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible á tout le Pyrrhonisme* (La naturaleza confunde a los pirrónicos y la razón confunde a los dogmáticos. Tenemos una impotencia para la prueba, invencible para todo dogmatismo. Tenemos una idea de verdad invencible para cualquier pirrónico)”, *DHG* II. La cercanía del pensamiento jacobiano con las ideas de Pascal es manifiesta en la epistemología desarrollada en los *Pensamientos* (trad. C. R. de Dampierre. Madrid: Gredos, 2012). Según ella, el hombre conoce la verdad, los primeros principios, no solo por la razón, sino también por el corazón (*Pen.* 110). Por tanto, no es válido que un razonamiento trate de rebatirlos cuando no ha tenido la razón ninguna injerencia en ellos. El razonamiento sobre que todo es un sueño, por ejemplo, solo muestra la debilidad de la razón, no la falsedad de todos los conocimientos, pues es evidente la distinción entre la vigilia y el sueño (*Pen.* 110). Los principios alcanzados por medio del corazón son el espacio, el tiempo, el movimiento, los números. Los principios son sentidos, las proposiciones se deducen y todo ello con certeza, pero por medios distintos. El instinto y la razón son las dos naturalezas del hombre. Por ello debe buscarse un equilibrio entre ambos y aceptarse que ni la contradicción es señal de falsedad, ni tampoco es prueba de verdad (*Pen.* 177). En la razón hay dos excesos posibles: o someter todo a ella, o excluir todo de ella. De estas premisas pascalianas se siguen dos conclusiones; en principio que la razón debe reconocer que hay infinidad de cosas que la rebasan; en segundo lugar, la desproporción del hombre entre lo infinito y la nada (*Pen.* 199) Cuando el pensamiento observa la naturaleza se pierde en su infinitud y vuelto sobre sí se pregunta: ¿qué es el hombre en el infinito? ¿Qué es el hombre en la naturaleza? Pascal contesta: “Una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un punto medio entre la nada y el todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y sus principios están para él irrevocablemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de la que ha salido y el infinito en el que está inmerso” (*Pen.* 199). Todas las cosas han salido de la nada y han sido llevadas al infinito, eso debe comprender el hombre, y también que él es el único ser que puede comprenderlas. Intentar comprender el infinito es una presunción infinita. El hombre es algo, y en tanto tal, se le oculta la visión del todo; no es un todo, y se lo priva del conocimiento de los primeros principios. Su inteligencia ocupa en el orden de las cosas inteligibles el mismo que su cuerpo en la extensión de la naturaleza. Sin embargo, toda la dignidad del hombre consiste en su pensamiento, lo espiritual en él, el lugar desde el cual debe elevarse, el lugar de su principio moral. *Pen.* 418: “(...) lo finito se anula en presencia de lo infinito y se convierte en pura nada (...)”, lo mismo ocurre con el espíritu ante Dios. No se conoce a Dios, pero por fe se sabe de su existencia (*Pen.* 418), y la razón no puede demostrar que existe o no existe, pero es más razonable creer que existe a creer que no existe. La epistemología pascaliana tiene por consecuencia su antropología, donde la razón es limitada, siendo la fe el más allá de esa limitación. El pensamiento jacobiano es cercano al pascaliano en su epistemología, siguiendo con cercanía muchas de sus premisas y también en la dignificación del hombre frente a lo divino.

como fuente de dignificación en lo bueno y lo verdadero, tal como Desdémona, Píldes, Empaminodas, Juan de Witt, Otto o David (*JAF* 37) reaccionaron con rebeldía sosteniendo su dignidad singular ante una ley que la anulaba. La respuesta de Jacobi ante el nihilismo no es, como el *Salto mortale*, una posición epistemológica y ontológica, pero sí un acto práctico que consiste en afirmar lo verdadero desde la posición de la certeza singular. A partir de este acto, el nihilismo que Jacobi endilga al idealismo no consiste solo en un proceso de nulidad de lo verdadero, sino también en la oposición absoluta a lo verdadero en sí, carente completamente de vinculación con él. El idealismo se opone a lo que Jacobi cree con la evidencia de la certeza plena e inmediata, a saber, la singularidad absoluta del yo, el cuerpo propio, la existencia de otros seres iguales a sí y fundamentalmente la existencia personal y racional de Dios como garante de lo suprasensible. El nihilismo del cual Jacobi acusa a la doctrina de la ciencia tiene entonces un doble sentido: es un proceso de nulidad de lo verdadero y también la oposición absoluta a él.⁹² Este segundo sentido de nihilismo tendrá mayor desarrollo en la controversia de Jacobi con la segunda heredera del idealismo trascendental, la filosofía de la identidad.

Siguiendo la estela de la doctrina de la ciencia, F. W. J. Schelling publicó en 1796 *Ideen zu einer Philosophie der Natur*,⁹³ obra en la cual, asumiendo los principios fundamentales enunciados por Fichte, pretendía justificar un conocimiento especulativo inclusivo de la naturaleza. Schelling establecía que el No-Yo, que para Fichte era un principio condicionado por el Yo absolutamente incondicionado, no es puesto por el Yo, sino que está en el Yo. El

⁹² El concepto jacobiano de nihilismo es distinto al contemporáneo. El interés reciente por este término ha tenido dos fuentes: la relectura de Nietzsche por parte de Heidegger y el contexto intelectual de la Segunda Guerra Mundial. El acercamiento de Heidegger a Nietzsche (Heidegger, M. (2013 [1961]). *Nietzsche*, trad. J. L. Vermal. Barcelona: Ariel) tuvo como resultados la vinculación del nihilismo y la metafísica en la historia del ser (Heidegger, M. (1999 [1938 – 1939]). *Metaphysik und Nihilismus 1. Die Überwindung der Metaphysik (1938-39) 2. Das Wesen des Nihilismus (1946-1948)*, Heidegger Gesamtausgabe 67, Klostermann) y la asociación del término al sentido que Nietzsche le atribuyera en sus escritos póstumos, la desaparición del fundamento (Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Volumen IV. (1885 – 1889), trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid: Tecnos). El enfrentamiento bélico en la cuarta década del siglo XX llevó a algunos pensadores alemanes a utilizar el término “*Nihilismus*” en su sentido nietzscheano para caracterizar las causas y consecuencias histórico-espirituales de la guerra (Löwith, K. (1998) [1940]. “El nihilismo europeo. Observaciones sobre los antecedentes espirituales de la guerra europea”, en K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, trad. A. Kovacsics. Madrid: Herder, pp. 57 – 122.; Strauss, L. (1941). “German nihilism”, *Interpretation*, 1999, Vol. 26, No. 3, pp. 353 – 378.; Jünger, E. (1994) [1950]. “Sobre la línea”, en *Acerca del nihilismo*, trad. J. L. Molinuevo. Barcelona: Paidós, pp. 11 – 69; Heidegger, M. (1994 [1956]). “Hacia la pregunta por el ser”, en *Acerca del nihilismo*, trad. J. L. Molinuevo. Barcelona: Paidós, pp. 71 – 127; Arendt, D. (ed.) (1974). *Der Nihilismus als Pänomen der Geistesgeschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft) haciendo principalmente referencia a la desaparición de los valores de la modernidad. La relevancia del término para dar cuenta del fin del siglo pasado y comienzos del actual ha llevado a que el interés por su sentido inicial sea, o bien nulo, o bien solo histórico.

⁹³ *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (Introducción), en F. W. J. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, trad. A. Leyte. Madrid: Alianza, 1996, pp. 69 – 118.

principio propiamente no es la distinción dialéctica entre el Yo y No-Yo, sino la unida originaria, idéntica e indistinta entre ambos. La naturaleza no es entonces lo opuesto al espíritu, sino la autoproducción de sí.⁹⁴ Jacobi evalúa el proyecto schellingniano en *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811)⁹⁵ comprendiendo que él⁹⁶ consistía en la instauración de una naturaleza autárquica, que, si bien continuaba las líneas idealistas establecidas por la filosofía kantiana y la doctrina de la ciencia, abolía todas las distinciones que aún subsistían en ellas en una completa indistinción nihilista.

La filosofía de la identidad, al igual que la tradición idealista y materialista que la precedía, para Jacobi presupone que la filosofía debe asumir la existencia de un único ser fuera del cual nada existe, y afirmó que solo existe la naturaleza y que nada hay por encima y por fuera de ella. La filosofía de la identidad establecía de este modo la autonomía (*Selbstständigkeit*) de la naturaleza, liberándola tanto de lo sobrenatural (*Übernatürliche*) como de una causa por fuera de ella (*GDO* 348). La naturaleza autárquica, siendo una y lo único que existe, para Jacobi implica la identidad inmóvil de la nada. Que la naturaleza es absolutamente autónoma, siendo a la vez una y todo, hace imposible su definición, como también su determinación. El concepto de naturaleza no puede ser una definición en tanto es mentado como la comprensión (*Inbegriff*) o conjunto de todo ser, devenir y perecer, con lo cual, al no excluir nada de sí, más que la absoluta nada, tiene solo a esta por diferencia específica y carece de género (*GDO* 389). La naturaleza resulta una no-nada en términos positivos, que en términos negativos se diferencia de la absoluta nada; según su concepto, la naturaleza absolutamente autárquica es una no-nada, que al diferenciarse solo de la nada, ella misma es una nada; con lo cual, el concepto de naturaleza de la filosofía de la identidad es la completa nulidad, la nada como una no-nada es igualmente nada. Por otra parte, en tanto nada absolutamente autárquica, la naturaleza se presenta en la filosofía de la identidad como la producción (*hervorbringen*) (*GDO* 389) absoluta. Ella, en tanto no tiene algo fuera de sí, carece de fin, como también de sujeto, siendo lo único verdadero. Por tanto, su producción, los seres singulares, carecen

⁹⁴ Schelling desarrolla esta premisa en varios escritos posteriores, como por ejemplo, el diálogo de 1802, *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, trad. F. Pereña. Madrid: Orbis, 1985. Muy probablemente sea este el escrito puntual contra el cual Jacobi escribió.

⁹⁵ *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Leipzig, Gottlieb Fleischer, 1811. Con igual título y algunos agregados, el escrito conforma *Werke*, III, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1816, pp. 245 – 460 [en adelante, *GDO*]. El escrito central tiene dos partes delimitadas. Una primera parte (263 – 339), *Caudius-Rezension*, abocada a la reseña del cuarto tomo de las *Werke* de Mathias Claudius. Una segunda parte (339 – 428), que desarrolla la posición teórica de Jacobi sobre las cosas divinas. Esta última está dividida a su vez en ocho partes: 339 – 372, 372 – 378, 378 – 388, 388 – 394, 394 – 402, 402 – 418, 418 – 419, 419 – 428.

⁹⁶ Jacobi no nombra a Schelling en el escrito, lo cual no reproduce la vinculación personal, de un Yo a un Tú, que había empleado en sus confrontaciones con Spinoza, Kant y Fichte. La función del Tú es el escrito la cumple Mathias Claudius.

propiamente de ser (*GDO* 389). La naturaleza, en tanto causa, es vacía (*nichtig*), al igual que su efecto (ella misma). Su esencia es la mera efectividad (*Wirken*) de sí que genera sin tiempo, por lo cual es la eterna modificación de sí (*GDO* 390), una producción de y hacia la nada, un movimiento inmóvil. Para Jacobi, la naturaleza schellingniana en su absoluta autarquía es la identidad indiferente entre el ser y la nada en una unidad inmóvil.

A la vez, la naturaleza absolutamente autárquica mentada por la filosofía de la identidad suprime a Dios y con él a todo el mundo moral. Frente a la existencia del universo (*Weltall*) como totalidad natural existen dos posiciones posibles: o bien el universo existe por un mecanismo autárquico sin causa ni fin externo a él, o bien el universo existe por obra de Dios en tanto Bien y Belleza (*GDO* 384). La primera posibilidad es afirmada por el naturalismo, la segunda por el teísmo. Para Jacobi la razón sana es teísmo, de lo cual concluye que la posición más antigua sobre la existencia del universo lo señala como una obra de Dios. El naturalismo es la posición propia del saber científico. La ciencia, que busca la comprensión del origen del universo por medio de conceptos que operan con la abstracción y la reducción, pretende que él debe ser explicado a partir de la unidad, con lo cual desarrolla el naturalismo. La ciencia puede alcanzar su cometido anulando el teísmo, suponiendo que Dios no existe, al igual que ninguna esencia por fuera de la naturaleza (*GDO* 385). Debido a ello el naturalismo niega las cosas divinas, la libertad, el bien, el mal y toda moral posible. La filosofía de la identidad suprime a Dios y el mundo moral para afirmar la unidad absoluta de la naturaleza. En esta unidad, por tanto, no solo se identifican indistintamente el ser y la nada, sino también la libertad y la necesidad, la cosa y lo nulo (*Unding*), el bien y el mal.⁹⁷

Para Jacobi, la filosofía de Schelling es heredera de la filosofía kantiana (*GDO* 346) y de la doctrina de la ciencia (*GDO* 345, 354), pero se diferencia de ambas en la nulidad absoluta de la naturaleza que mienta como único ser. En la filosofía kantiana resultaba necesaria la distinción entre libertad y necesidad, y contra la necesidad irrestricta del conocimiento *a priori*, se postulaba las ideas para el uso práctico de la razón, distinguiéndolas de su uso puro teórico para el conocimiento de la naturaleza (*GDO* 357). En la doctrina de la ciencia, el Yo incondicionado, y, por tanto, absolutamente libre, opera como principio de la filosofía moral, mientras que el No-Yo, en el cual impera la necesidad, es el principio de la filosofía de la naturaleza. A diferencia de Fichte, Schelling anula la distinción entre Yo y No-Yo en la identidad absoluta de la naturaleza, por lo cual comprende el todo desde la indiferencia absoluta

⁹⁷ En *F.W. Schellings Denkmal von dem göttlichen Dingen des Herrn F.H. Jacobi* (1812), Schelling responde que el todo es dinámico, no estático, como plantea Jacobi en su crítica (VIII, 60) y que no puede separarse a Dios de la naturaleza (VIII, 36).

de la nada, desde lo nulo en sí. La naturaleza autárquica de la filosofía de la identidad abolió la distinción de la doctrina de ciencia entre la libertad de la filosofía moral y la necesidad de la filosofía de la naturaleza.

Tanto la doctrina de la ciencia como la filosofía de la identidad son nihilistas para Jacobi, pero no parecen serlo en igual sentido. El nihilismo de Fichte consiste en el proceso por el cual el Yo nulifica lo real para comprenderlo en el concepto. Mediante la derivación de las cosas desde el Yo, se nulifica lo real y efectivo en un proceso que inicia en la abstracta reflexión carente de referencia objetiva del Yo y se mienta una nada que es comprendida por él a condición de que el Yo mismo la produzca. El nihilismo de Schelling carece del Yo como agente de nulificación de lo real y efectivo y la unidad indistinta e inmóvil del ser y la nada se constituye a sí misma en la comprensión. Mientras en el proceso de nulidad fichteano aún subsiste la dualidad entre lo que es y lo que no es, ella es anulada en el nihilismo schellingiano. Esta diferencia entre ambos nihilismos resulta relevante en términos prácticos. En la doctrina de la ciencia, la necesidad de la ley se impone a la singularidad libre, mientras en la filosofía de la identidad no hay propiamente imposición de la necesidad porque ella es comprendida en identidad indistinta con la libertad, con lo cual, solo subsisten la necesidad. La rebeldía de quien sostiene la dignidad de su corazón ante la imposición de la ley, como reaccionaba Jacobi ante la ley de la doctrina de la ciencia, en la naturaleza absolutamente autárquica no es posible en tanto en ella nada hay opuesto a la necesidad. El nihilismo que Jacobi endilga a la filosofía de la identidad en sus consecuencias prácticas no manifiesta propiamente un proceso de nulidad de lo verdadero, sino más bien la oposición absoluta con lo verdadero.⁹⁸

⁹⁸ La polémica generada por el escrito de Jacobi y la respuesta de Schelling tuvo una envergadura importante. La controversia continuó con la defensa de J. F. Fries *Von Deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F.W. J. Schelling* (1812) y también de Jakob Salat *Erläuterung einiger Hauptpunkte der Philosophie. Mit Zugaben über den neusten Widerstreit in den wissenschaftlichen Ansichten der Hrn. Fr. Heinr. Jacobi, F.W.J. Schelling und Fr. Schlegel* (1812). Para una reconstrucción de la polémica, ver: Jaeschke, W. (ed.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dingen (1799-1812)*. Hamburg: Felix Meiner, 1994; y Wenz, G. *Von den göttlichen Dingen und Ihre Offenbarung. Zum Streit Jacobis mit Schelling 1811/12*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2011.

En su confrontación con la consecuencia nihilista de la autarquía absoluta de la naturaleza, Jacobi considera nuevamente la distinción entre causa y fundamento que había analizado veinticuatro años antes en su polémica con la doctrina de Spinoza para señalar como un error de la filosofía de la identidad el asumir lo incondicionado como fundamento en lugar que como causa. En relación con esa primera consideración, Jacobi introduce en 1811 dos modificaciones relevantes: el fundamento no es un concepto de la razón, sino del entendimiento, y el concepto de causa es lo propio de la razón. Jacobi reitera que el fundamento consiste en el axioma “el todo es necesariamente igual al conjunto de sus partes (*das Ganze nothwendig allen seinen Theilen zusammen genommen gleich sei*)” (GDO 450). El conocimiento se considera fundamentado cuando se deriva, o bien las partes del todo, o bien el todo de las partes; los casos singulares pueden ser comprendidos justificadamente si se deducen del todo que ellos conforman; del mismo modo que el todo se deriva de las partes que necesariamente pertenecen a él y lo componen. Las partes con el todo, es lo mismo que las determinaciones con el objeto al que pertenecen, al igual que los predicados en relación con su sujeto. Debido a esta dependencia necesaria, una parte que no pertenece a un todo no puede ser deducida y por tanto comprendida justificadamente; por el fundamento solo puede entenderse una comprensión (*Inbegriff*), la totalidad de determinaciones de un objeto (*Gegestandes*) (GDO 451). También reitera Jacobi que la atemporalidad es propia del fundamento. Las partes se presentan como existentes con el todo en el fundamento, siendo uno con él; ellas, que solo tienen valor como conjunto que conforma el todo que las aúna, son idénticas al todo que conforman; por eso las partes y el todo necesariamente son lo mismo. Ni el todo puede existir antes o después de las partes, ni éstas pueden hacerlo antes o después del todo, de lo cual se sigue que es imposible la sucesión temporal entre las partes y el todo. Además, reitera Jacobi que el concepto de causa se distingue del fundamento en que incluye el tiempo. La comprensión justificada comprende como necesaria la vinculación entre causa y efecto mediante la abstracción de la sucesión temporal entre ambos, y transformando la causa en fundamento y el efecto en consecuencia, o, lo que es lo mismo, la causa en sujeto y el efecto en predicado, con lo cual identifica sin sucesión la causa y el efecto (GDO 452). Cuando no es posible suprimir el tiempo, se asume que no puede darse una comprensión fundamentada de las cosas singulares.

Pero, a diferencia de *David Hume* y el *Beilage VII*, Jacobi no atribuye el fundamento a la razón como un concepto, sino que lo considera el concepto supremo del entendimiento

(*Verstand*) (*GDO* 453).⁹⁹ En 1811 las críticas que otrora Jacobi endilgaba a la razón se vuelven propias del entendimiento. Es él la facultad de comprensión fundamentada que disuelve la experiencia de las cosas reales y efectivas en la idealidad. La reflexión y la abstracción como operaciones de nulificación de lo real se atribuyen al entendimiento. La atribución de necesidad lógica e ideal a las cosas propias de la experiencia corresponde al operar de la ciencia que tiene por facultad el entendimiento, al igual que la comprensión que busca aprender conceptualmente las cosas mediante la relación lógica de lo analítico.

En continuidad con la atribución del fundamento al entendimiento, Jacobi atribuye a la razón la causa como concepto supremo.¹⁰⁰ En *David Hume* y el *Beilage VII*, la causa era un concepto de la experiencia surgido de la conciencia de la actividad y de la pasividad de la acción que implicaba en sí el tiempo. Como concepto de la razón, él continúa implicando el tiempo, pero es vinculado al principio de lo incondicionado (*den Grundsatz des Unbedingten*) (*GDO* 403).¹⁰¹ Este principio, para Jacobi, establece que toda condición supone un absoluto incondicionado (*nicht bedingtes Absolutes*), todo devenir supone necesariamente un ser (*Seyn*) o un existente (*Seyendes*) que no ha llegado a ser, todo ser mutable y sometido al cambio, un ser eterno inmutable. El principio establece que a todo condicionado corresponde necesariamente un incondicionado, sin el cual lo condicionado no puede ser, es decir, establece una vinculación ontológica que oficia de sustento de una vinculación epistemológica. Esta doble vinculación del principio de lo incondicionado es para Jacobi un presupuesto (*Voraussetzung*) de la razón que no puede ser puesto en duda por ningún filósofo (*GDO* 404). Para pensar la naturaleza, tanto el teísmo como el naturalismo se han referido al principio de lo incondicionado; para el naturalismo, lo incondicionado no es una causa sino un fundamento, mientras que para el teísmo se trata de una causa y no un fundamento.

La razón, considera Jacobi en 1811, afirma la causa como absolutamente diferente y superior al fundamento, en tanto solo por medio de la causa lo vivo y lo que deviene son (*GDO* 454). Lo vivo y lo que deviene son en su singularidad, son en el tiempo. Por el contrario, el entendimiento, afirma Jacobi, siguiendo a Kant, niega (*laugnet*) la causa en tanto solo puede concebir lo incondicionado como contradicción (*GDO* 454)¹⁰². Mientras al final de la novena

⁹⁹ *GDO* 453: “*Allerdings ist der Begriff des Grundes: des Alles und Einen, der oberste Begriff im Verstande* (Sin embargo, el concepto del fundamento, del todo y del uno, es el concepto supremo del entendimiento)“.

¹⁰⁰ *GDO* 453: “*Der oberste Begriff aber in der Vernunft und mit ihr Eines und dasselbe, ist der Begriff der Ursache* (...) (Pero el concepto supremo en la razón, y con ella uno y el mismo, es el concepto de causa)“.

¹⁰¹ *GDO* 453: “*(...) des in sich Sehende und allein aus sich hervorbringende, des unershaffenen Schaffende – des absolut Unbedingten* (el que ve en sí mismo y hace surgir solo sí, el que crea sin existencia – lo absoluto incondicionado)“.

¹⁰² El pasaje que Jacobi refiere sin citar es *KrV*, B XX: “(...) nuestro conocimiento racional *a priori* (...) solo se dirige a fenómenos, mientras que deja de lado a la cosa en sí misma como [una cosa que es], por cierto,

década del siglo XVII la razón y sus conceptos eran ideales, abstractos y formales, hacia inicios de la segunda década del siglo XIX esos caracteres los atribuye Jacobi al proceder del entendimiento; la razón, a su vez, pasa a ser concebida como la facultad de intuición de lo incondicionado. Esta nueva comprensión de la razón tiene huellas en su controversia con la doctrina de la ciencia, pero principalmente es deudora de su confrontación con la filosofía kantiana, como el propio Jacobi explicita cuatro años más tarde al revisar retrospectivamente su pensamiento.

§ 3. La razón y la creencia

En tiempos de la disputa con Schelling, Jacobi comienza a editar sus *Werke* con la colaboración de sus discípulos F. Köppen y F. V. Roth. La publicación conjunta de su obra le permitió al pensador de Pempelfort la presentación panorámica de todos sus escritos y una revisión retrospectiva de su pensamiento. En 1812 se publicó el primer volumen con la tercera edición de la novela *Allwills Brifsammlung*.¹⁰³ El segundo volumen, aparecido tres años después, incluyó una segunda edición de *David Hume, über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*¹⁰⁴. Los escritos polémicos contra las filosofías idealistas fueron publicados como parte del tercer volumen, aparecido en 1816¹⁰⁵. Estos escritos habían aparecido como partes de publicaciones colectivas, periódicas o cartas,¹⁰⁶ por lo cual su inclusión en las *Werke* requirió una segunda edición de todos ellos. El tomo se compuso de “*Jacobi an Fichte*”, “*Ueber das Unternehmen des Kriticismus de Vernunft zu Verstande zu Bringen und der Philosophie überhaupt eine neuer Absicht zu geben*”, “*Ueber eine Weissagung Lichtenbergs*”, “*Von den göttlichen Dingen und ihre Offenbarung*” y 23 cartas. La labor de edición de Jacobi se interrumpió por su muerte en 1819, pero fue continuada por sus discípulos. El mismo año de la muerte del pensador de Pempelfort se publicó como parte del volumen

efectivamente real en sí, pero desconocida para nosotros. Pues aquello que nos empuja necesariamente a traspasar los límites de la experiencia y de todos los fenómenos es lo *incondicionado*, que la razón reclama, con todo derecho, necesariamente en las cosas en sí mismas, para todo condicionado; [reclamando] con ello que la serie de las condiciones sea completa. Ahora bien, si cuando se supone que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos [tomados] como cosas en sí mismas se encuentra que lo incondicionado no puede ser *pensado sin contradicción*; y si, por el contrario, cuando se supone que nuestra representación de las cosas, como nos son dadas, no se rige por ellas [tomadas] como cosas en sí mismas, sino que estos objetos, como fenómenos, se rigen más bien por nuestra manera de representación, se encuentra que la contradicción se elimina, y que, en consecuencia, lo incondicionado no debe encontrarse en las cosas, en la medida en que las conocemos ([en la medida en que] nos son dadas), pero sí en ellas, en la medida en que no las conocemos, como cosas en sí mismas (...).”

¹⁰³ *Werke*, I, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812.

¹⁰⁴ *Werke*, II, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1815. Cfr. nota 2 y 56.

¹⁰⁵ *Werke*, III, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1816.

¹⁰⁶ Cfr. notas 68, 79, 95.

cuarto una tercera edición de *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* editada por Köppen¹⁰⁷; al año siguiente, editada por Roth, apareció una cuarta edición de la novela *Woldemar*;¹⁰⁸ el sexto y último volumen, compuesto por escritos diversos, se publicó en 1825 editado por Roth¹⁰⁹.

En la segunda edición de *David Hume*, Jacobi eliminó el primer prefacio de la obra aparecida en 1787¹¹⁰ y lo suplantó por un extenso escrito titulado “*Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften*”.¹¹¹ Como indicaba el título, las páginas no solo oficiaban de preámbulo al volumen, sino también de introducción al conjunto del pensamiento jacobiano. En continuidad con el propósito original de *David Hume*, Jacobi presenta el *Vorrede* como una defensa a la acusación que se había dirigido contra él de ser un enemigo de la razón que despreciaba la ciencia y la filosofía, un predicador de la creencia ciega (VAV 4). Él reniega de estas acusaciones, pero observa que en 1787 había presentado con ambigüedad el término “*Vernunft*” (razón), al no distinguirlo suficientemente de la noción de “*Verstand*” (entendimiento) (VAV 7). En respuesta al epíteto de enemigo de la razón, Jacobi delimita al entendimiento como la capacidad demostrativa de la ciencia, redirigiendo a él las críticas que en 1787 había apuntado a la razón, identificando a la razón como la facultad de la certeza inmediata. En torno a esta valorización de la razón, la *Vorrede* presenta también la conclusión de las confrontaciones de Jacobi con la filosofía de la identidad, la doctrina de la ciencia y, especialmente, con la filosofía kantiana, en relación con la cual se presenta la reformulación de la razón como facultad de presuposición de lo incondicionado.

Jacobi comenta la modificación de su comprensión de la razón afirmando que en 1787 había entendido por ella la facultad de los conceptos, de los juicios y de las demostraciones, que ejercía dominio por sobre la sensibilidad, a la vez que no podía revelar nada por sí misma (VEV 10). La razón era para él una facultad analítica, carente de vinculación con la experiencia

¹⁰⁷ *Werke*, IV, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1819.

¹⁰⁸ *Werke*, IV, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1820.

¹⁰⁹ *Werke*, IV, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1825.

¹¹⁰ Cfr. nota 2.

¹¹¹ “Prólogo, a la vez que introducción a los escritos filosóficos del autor” *Weke*, II, pp. 3 – 126 (en adelante, VEV]. Trad. H. R. Ochoa Disselkoen, “Prefacio, y también introducción al conjunto de escritos filosóficos del autor”, en *David Hume, acerca de la creencia o Idealismo y realismo, un diálogo*, *Revista Observaciones Filosóficas*, 2006, pp. 13 – 96. El prólogo presenta diez momentos temáticos: la distinción entre la razón y el entendimiento (3 – 17), el privilegio trunco de la razón por sobre el entendimiento en la filosofía kantiana (17 – 24), la distinción entre la filosofía del no saber y la filosofía kantiana (29 – 45), la dignidad del hombre debida a la razón (25 – 29), la superioridad de la filosofía del no saber en la admisión de la efectividad de la providencia y la libertad (46 – 55), la vinculación de la creencia y la razón con lo incondicionado (55 – 63), el entendimiento como la facultad característica de la ciencia (63 – 72), la razón como percepción (72 – 107), la relación del idealismo y el nihilismo con la realidad efectiva (107 – 109) y la imposibilidad del entendimiento para dar cuenta de Dios (113 – 123).

empírica, cuyos conceptos aplastaban lo existente real y efectivo. Esta caracterización de la razón que Jacobi rememora excede a la bridada en *David Hume* y también se aplica a la expresada en las *Briefen*. Recordemos que *David Hume* había sido redactado como respuesta a las críticas que había recibido la primera edición de las *Briefen* y que a su vez sustentó dos años después su segunda edición, por lo cual, ambas obras deben ser comprendidas en conjunto.¹¹² Contra la expresión perfectamente coherente de esta razón, representada por la doctrina de Spinoza, Jacobi reaccionaba con el acto del *Salto mortale* y el sostén en la certeza inmediata de la creencia como garantía de la libertad humana y de lo suprasensible.

En 1815, Jacobi afirma que la razón verdadera y efectiva es la facultad de presuponer lo verdadero en sí con la completa certeza de la validez objetiva de ese presupuesto, siendo lo que 1787 había comprendido como la facultad superior a la demostración y que nominó fuerza de la creencia (*Glaubenskraft*) (VAV 11), reconociendo al entendimiento como la facultad demostrativa (*Verstand*) contraria a la libertad. En el examen retrospectivo de su pensamiento, Jacobi identifica el concepto de creencia inmediata al de razón, mientras redirige hacia el entendimiento sus críticas a la demostración. Por tanto, la disolución de la causa en el fundamento, pivote principal de su confrontación con la comprensión y explicación especulativas de la realidad, sería responsabilidad del entendimiento, no de la razón, como ya había mentado Jacobi en su controversia con la filosofía de la identidad.

La facultad de presuponer lo incondicionado es delimitada por Jacobi en oposición al entendimiento y en analogía con la percepción sensible. El entendimiento tiene como función la organización de las intuiciones sensibles. Al igual que sucede con los sentidos, dice Jacobi, el hombre comparte con los animales la facultad del entendimiento (VAV 8, 25 - 29, 61), pero en él adquiere su grado más alto debido a la palabra y el lenguaje (VAV 63). En el hombre, el entendimiento reflexiona sobre las intuiciones sensibles mediante la separación y la reunión en palabras, conceptos, razonamientos y juicios, con lo cual su operación central es la abstracción, retener lo universal de los objetos, anulando sus relaciones y características sensibles particulares (VAV 78). Para el entendimiento, la cosa resulta adecuada a la palabra, no la palabra a la cosa (VAV 11).¹¹³ Debido a ello, él no tiene una vinculación directa con los individuos efectivos que se dan a la percepción sensible, sino que ante él aparecen los géneros y las especies antes que los individuos (VAV 65). Para el entendimiento, dice Jacobi, todo lo

¹¹² Cfr. nota 6.

¹¹³ VAV 12: “*dem Worte, sollte wahrhaft die Sache liegen und wirklich zu erkennen seyn* (“en la palabra, debía encontrarse verdaderamente la cosa y ser efectivamente conocida – trad. Ochoa).

particular se crea en lo universal, mientras lo real y efectivo (*Wirkliche*) resulta un concepto carente de contenido y vacío (VAV 66).

El entendimiento solo abstrae y organiza la percepción sensible mediante la reflexión y la palabra. Pero, sostenido en la inmediatez de su creencia, Jacobi afirma que existe lo bueno en sí, lo bello en sí y Dios en la forma de lo suprasensible. También afirma Jacobi que, si bien los hombres y los animales perciben lo sensible, solo los hombres perciben lo suprasensible. Lo incondicionado no puede revelarse a lo sensible, pero tampoco puede hacerlo a la abstracción reflexiva del entendimiento, aunque, sin embargo, debe revelarse al hombre en tanto él puede percibirlo.¹¹⁴ Lo suprasensible debe revelarse a otra facultad cuyo carácter específico sea la creencia y esta capacidad para Jacobi es la razón, la cual define como “la facultad de presuponer lo verdadero, lo bello en sí, con la completa confianza de la validez objetiva de este presuponer”.¹¹⁵ La razón presupone la existencia real y efectiva de Dios, lo bello en sí y lo bueno en sí, y al hacerlo atribuye certeza evidente y plena a ella. La razón no solo presupone que Dios, lo bueno en sí y lo bello en sí existen, sino también que su existencia se da concretamente en la realidad, y en tanto considera evidente esa existencia, no requiere de justificación para su presuponer. La razón presupone la existencia de la realidad efectiva, la libertad real y efectiva, la Providencia real y efectiva (VAV 46). La validez objetiva que se atribuye a la presuposición que no requiere la mediación sustentaría para Jacobi el carácter inmediato de la razón.

La identidad que Jacobi establece retrospectivamente entre razón y creencia inmediata no pareciera tan lineal como él pretende. En el prefacio de 1787 a *David Hume* la creencia era el conocimiento incierto (*ungewisse*) de la existencia (*Daseyns*) real y efectiva a partir de la aceptación de la revelación de la sensación (*DHG V*), que en términos del *Vorrede*, sería lo condicionado. El carácter crítico de la creencia consistía en que ella no se vinculaba con lo suprasensible, sino solo a la revelación de la percepción sensible. A partir de esa delimitación se restringía la capacidad analítica de la razón para juzgar relaciones formales mediante el principio de no contradicción (*DHG V*). La creencia, en 1815, no es considerada meramente como un saber no cierto, sino como una facultad que presupone lo incondicionado y a partir de ello es identificada con la razón. Este deslizamiento del sentido de la creencia podría ser

¹¹⁴ Para que los discursos sobre lo bello en sí, lo bueno en sí y Dios tengan sentido, lo suprasensible debe revelarse de algún modo al ser humano (VAV 22, *JAF* 49). Es decir, para Jacobi, el discurso sobre lo suprasensible tiene sentido y oficia como un presupuesto evidente.

¹¹⁵ VAV 10 – 11: “*Was aber die Vernunft wirklich und wahrhaft ist: das Vermögen des Voraussetzung des an sin Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objektiven Gültigkeit dieser Voraussetzung* (lo que en verdad y efectivamente la razón es, ‘la facultad de presuponer lo verdadero, bueno y bello en sí, con plena confianza en la validez objetiva de esta presuposición “– trad. Ochoa”’); también en VAV 19.

justificado por la analogía con la percepción sensible con la cual Jacobi considera la facultad de lo incondicionado como garantía de la libertad y por la evaluación postrera de su controversia con la filosofía kantiana.

Así como el animal percibe lo sensible, el hombre percibe lo suprasensible (*Uebersinnliches*) por medio de la razón (VAV 9). La razón es la facultad de conocer lo que es independiente e inaccesible para los sentidos (VAV 58), pero a la vez ambas son formas de la percepción; mientras los sentidos reciben la revelación de las cosas reales y efectivas condicionadas por sus relaciones, la razón tiene por objeto lo que carece de condición. La analogía entre razón y la percepción sensible se sustenta para Jacobi en la etimología del término "*Wahrnehmung* (percepción)", el cual entiende como "tomar lo verdadero" (VAV 34). Al igual que los sentidos presuponen lo verdadero como externo y anterior sin requerir pruebas, la razón presupone lo bueno en sí, lo bello en sí y a Dios.

Pero a pesar de esta diferencia, ambas facultades se relacionan con el entendimiento, en tanto la sensibilidad lo tiene como destino de sus intuiciones, mientras la razón lo tiene por su base. A diferencia del entendimiento, la razón no realiza juicios ni construye sistemas sobre la abstracción de los conceptos, sino que al igual que los sentidos, afirma Jacobi, ella es meramente reveladora y muestra positivamente a partir de la inmediatez con que se le presenta la certeza. Así como la intuición no requiere ninguna demostración para validar su certeza a los sentidos externos, del mismo modo la razón no requiere la mediación demostrativa para justificar la certeza de sus intuiciones (VAV 59). Jacobi afirma que, así como hay intuiciones sensibles, también hay intuiciones racionales, y atribuye a esta tesis la particularidad de su doctrina. Considera que la tesis particular de su filosofía en la historia del pensamiento es la afirmación que existe la percepción de la libertad y la providencia como realidad efectiva. Del mismo modo que las cosas se dan a la percepción sensible como una revelación no reductible a la demostración, la libertad y la providencia se brindan a la razón en la forma de una revelación que no requiere pruebas o demostraciones. Esto supone la equivalencia de la sensibilidad y de la razón, con la diferencia de que a la primera se manifiesta lo condicionado como realidad efectiva, mientras a la razón se revela lo incondicionado.

En *Jacobi an Fichte* el pensador de Pempelfort se había valido de la remisión etimológica para mentar el egoísmo de la doctrina de la ciencia señalando que "*Vernunft*" tiene la misma raíz que "*Vernehmen*", por lo cual, concluía que la razón considerada en su absoluta pureza no significaba más que una facultad que solo se percibe a sí misma (*JAF* 20).¹¹⁶ Contra

¹¹⁶ Cfr. notas 4 y 84

el egoísmo de la razón, Jacobi afirmaba que percibir supone lo percibido, asumido como lo previo y externo al percibir mismo, y que es tenido por él con los caracteres propios de lo verdadero (*JAF* 32). Por lo cual, una razón que se perciba solo a sí misma resultaba un absurdo; del mismo modo que una razón que no presuponga nada, una razón que observe apariciones, pero no lo que aparece, resulta un sinsentido si se considera el significado de “*Vernunft*”. Si percibir supone lo percibido, la razón supone lo verdadero, como externo y previo a ella, y le otorga sentido; este presuponer es un presentimiento (*Ahndung*) (*JAF* 32). La razón es para Jacobi en 1799, en analogía con la percepción sensible, “una percepción con reflexión e intención, llena de un presentimiento, ordenadora, continúa, activa e independiente” (*JAF* 35). Si bien en 1799 Jacobi ya utiliza la analogía con la sensibilidad para comprender la razón, ella no es presentada en oposición al entendimiento y es por ello que ante la abstracción del yo fichteano contrapone la majestad del corazón como garantía de la libertad singular. En el *Vorrede* de 1815, la razón es para Jacobi una garantía de la dignidad del hombre en tanto la identifica como la única posibilidad de un discurso sobre lo suprasensible, porque si la razón es solo entendimiento que se refiere a lo sensible, no habría posibilidad de enunciar la libertad y solo podría concluirse el fatalismo. En su abstracción, el entendimiento afirma que todo acontece por una necesidad absoluta, en tanto solo puede encontrar el enlace necesario de la causa y el efecto y afirmar la causalidad absoluta, negando la libertad (*VAV* 48). Con ello, resulta vacío todo discurso sobre Dios, lo bello en sí, la verdad en sí, a la vez que se vuelven nulas las atribuciones de los actos y la personalidad en sí misma (*VAV* 10, 48). La razón como la facultad de percepción de lo incondicionado o lo suprasensible es lo que para Jacobi garantiza la posibilidad misma de lo libre en el hombre y por tanto su dignidad en la naturaleza, una garantía que se presenta para él en la forma de la evidencia. En la doctrina de la ciencia, esta evidencia había sido recusada por la pureza de la razón que solo se percibe a sí. En la filosofía de la identidad había sido anulada en la identidad indistinta de la libertad con la necesidad en una naturaleza autárquica. Ambas eran filosofías eran continuadoras de la letra de la filosofía kantiana, a pesar de que, en el espíritu de ella, lo incondicionado está como la pretensión de la superación del entendimiento por la razón, según entiende Jacobi. Esta reconsideración de la polémica con la filosofía kantiana es el segundo sustento de la presentación de la razón como facultad de lo incondicionado en la *Vorrede* de 1815.

Jacobi distingue entre el espíritu de la filosofía kantiana y su letra señalando su cercanía con el primero y mancando su lejanía con el segundo. Esta había sido una estrategia recurrente de Jacobi en sus polémicas con la doctrina de Spinoza, la doctrina de la ciencia y la filosofía de la identidad, y no es una novedad en la confrontación con la filosofía crítica. En *Von den*

*göttliche Dingen und ihre Offenbarung*¹¹⁷, Jacobi afirma que, como hombre, Kant creyó incondicionalmente en las revelaciones positivas e inmediatas de la razón, mantenido siempre esa creencia, aunque como profesor consideró necesaria una prueba para lo conocido inmediatamente (*GDO* 360).¹¹⁸ En el espíritu que sustenta la filosofía de Kant se admite la evidencia de las certezas inmediatas, pero en su letra ellas requieren una mediación demostrativa para dar cuenta de su verdad. Esas creencias injustificadas que Jacobi atribuye a la filosofía kantiana son la presuposición de la cosa en sí como origen de la impresión en la sensibilidad y las ideas como presupuestos de la razón que no pueden ser reducidas al entendimiento. En su espíritu, la filosofía kantiana mienta la cosa en sí como un presupuesto del sistema, pero en su letra la niega como condición del sistema. A la tensión entre espíritu y letra se debería la no cumplimentación de la empresa kantiana de intentar elevar a la razón por sobre el entendimiento. Para Jacobi, las ideas de la razón representan una creencia injustificada, y, por tanto, inmediatas, y por ello afirma que la filosofía kantiana estableció que la razón está sometida al entendimiento en su uso teórico, en tanto ella no puede ir más allá que el entendimiento para el conocimiento, a la vez que en lo práctico se eleva sobre él imponiendo una creencia (*Glauben*) superior a todo saber, por encima de la sensibilidad y del entendimiento (*VAV* 17).

Este espíritu que atribuye Jacobi a la filosofía crítica implica el desarrollo de la consecuencia de la aporía del idealismo trascendental que había señalado como conclusión del apéndice de *David Hume*. En la historia de la filosofía, desde Aristóteles, se había subordinado el entendimiento a la razón, lo cual significó subordinar el conocimiento inmediato al mediato, la percepción inmediata a la mediación de la reflexión, el ser a la palabra (*VAV* 11). La subordinación de la razón al entendimiento es un proceso histórico que inicia con Aristóteles y llega hasta Kant. El filósofo de Königsberg pretendió elevar a la razón por encima del entendimiento, demostrando que el entendimiento no podía ir más allá de los fenómenos y que las ideas representan el conocimiento de lo suprasensible producidas mediante la negación de los fenómenos y que carecen de validez objetiva (*VAV* 17). Pero la intención kantiana, para Jacobi, no logró su cometido y en lugar de ello sometió nuevamente la razón al entendimiento.

¹¹⁷ *GOD* 357 – 372.

¹¹⁸ *GDO* 360: “como hombre, Kant cree incondicionalmente en las revelaciones positivas inmediatas de la razón y en sus juicios fundamentales, y nunca ha perdido esta creencia – o, sin embargo, no en absoluto o definitivamente-. Como profesor de filosofía, consideró necesario transformar este conocimiento puramente revelado e independiente en una prueba dependiente, y lo inmediatamente conocido en un conocido mediado”

El pensador de Pempelfort dice abandonar la filosofía kantiana en cuanto ella se contradice a sí misma¹¹⁹ y eleva a vacío la filosofía racionalista.

La valorización de la razón tiene como contraparte la ponderación de lo que Jacobi comprende como la letra de la filosofía kantiana, lo que él entiende como su aspecto explícito. Esta valorización es una forma de confrontar con los retoños de la filosofía crítica, en los cuales él observa un mayor peligro: el nihilismo. La purificación excesiva de la sensibilidad y la renuncia de la cosa en sí en la letra kantiana tienen como consecuencias el nihilismo y el naturalismo. El nihilismo, que Jacobi había endilgado a la doctrina de la ciencia, es la creación del mundo a partir del propio Yo como nulidad absoluta. El nihilismo es caracterizado ahora como el intento de demostración científica de la veracidad de un mundo exterior allende de las representaciones, a la vez que la sustancialidad del espíritu humano, el cual, distinto del universo, es presentado como creador del universo, con lo cual se aniquilan las cosas reales y efectivas y en su lugar subsisten solamente fantasmas lógicos (VAV 108). La forma extrema del nihilismo es para Jacobi la filosofía de la identidad, que a partir de mentar la razón como absoluta, identifica lo racional y lo necesario (VAV 49), con lo cual lo necesario se identifica con lo libre y se lo enuncia como fundamento de la naturaleza. Jacobi afirma que éste es un fatalismo inconsecuente que no se reconoce como tal y pretende presentar como fundamentado en la libertad (VAV 117).

En síntesis, en el examen retrospectivo de su propio pensamiento en 1815, Jacobi consolida una nueva comprensión de la razón que implica atribuir al entendimiento las críticas que en las *Briefen* y en el *David Hume* dirigía a la razón, y comprender a ésta como la facultad de lo incondicionado. Estos dos movimientos tienen por sustento la equivalencia de la sensibilidad y la razón como facultades perceptivas a partir de la etimología de “*Wahrnehmung*” y del nuevo planteamiento de la polémica con la filosofía kantiana, de cuyo espíritu Jacobi se considera cercano, pero alejado de su letra y de sus consecuencias nihilistas (doctrina de la ciencia) y naturalistas (filosofía de la identidad).

¹¹⁹ Jacobi justifica la cercanía de su pensamiento con la filosofía kantiana valiéndose de extensas citas de J. F. Fries, *Neue Kritik der Vernunft*. Mohr & Zimmer, Heidelberg 1807, quien, cercano a él, propulsaba la continuidad de la filosofía crítica en la filosofía del no saber.

Históricamente considerada, la crítica jacobiana a la razón tiene como precedentes modernos la confrontación entre razón y corazón en el pensamiento de B. Pascal (1662), el principio de inmaterialidad de G. Berkeley (1710), la noción de creencia de D. Hume (1739) y los principios del sentido común de T. Reid (1788); en el marco de la filosofía clásica alemana tiene como referentes la literatura romántica y la mística (Jean Paul, Hamman, Klingemann), las críticas al kantismo (escepticismo, empirismo realista) y la singularidad de la creencia religiosa de raíz protestante (Schleiermacher). Con estos precedentes, Jacobi desarrolla su crítica en el marco de sus confrontaciones con las filosofías que tienen por base el principio de razón. En primer lugar, considera al spinozismo como la expresión más perfecta de la unidad entre la causa y el fundamento; en el sistema de Spinoza lo natural es necesario y mediato, pero la explicación mecánica anula la libertad del hombre en tanto supone la necesidad del mecanismo y niega la trascendencia de Dios. Por otro lado, Jacobi afirma que la filosofía kantiana confunde la razón con el entendimiento, por lo cual el conocimiento que ella justifica carece de referencia objetiva, se sostiene en la nulidad de los objetos empíricos y su verdadero fundamento es el egoísmo. Por otro lado, en la doctrina de la ciencia fichteana identifica Jacobi la expresión más perfecta de la filosofía trascendental, una razón que conoce desde la nada, en la nada y por la nada, y llama nihilismo al posible idealismo.

Con su crítica a la razón, Jacobi ejerció una influencia inmediata y mediata en el período: sustentó el pensamiento de diversos discípulos (Reinhold, Fries, Köppen, Krug, Eschenmayer) y la controversia entre idealismo y realismo entre 1800 y 1816; y en tanto cuestiona el fundamento de toda construcción idealista, las filosofías que se constituyen en el período poskantiano se vieron obligadas a responder a su crítica: Fichte lo hace aceptándola y admitiendo lo absoluto como Dios (1800), Schelling reconoce la inmediatez como comienzo pero en tanto indiferencia (1802) y Hegel admite la validez de la crítica e intenta una resolución sistemática y lógica (1816).

Capítulo II. La recepción del pensamiento jacobiano en la filosofía hegeliana

Cuando el entendimiento, valiéndose del deber moral, arremete contra objetos triviales, extrínsecos y caducos, o contra cosas establecidas o situaciones que por un tiempo determinado y para ciertos ámbitos pueden tener tal vez una gran importancia relativa, puede ser muy bien que tenga razón, puede ser [también] que en tal caso encuentre muchas cosas que no se corresponden con determinaciones universales y justas.

Hegel, *Enciclopedia*, §6.

Cuando en 1816 mienta Hegel a la filosofía de Jacobi como un precedente de la *Logik*, hace manifiesta una recepción constitutiva de su propio desarrollo filosófico, por ello el propósito de este capítulo consiste en la reconstrucción histórica de los momentos centrales de esa recepción. La noción de recepción es metodológicamente compleja y tiene un uso más que frecuente en la historiografía contemporánea¹. En términos generales, ella mienta un acercamiento interesado, una interpretación o una apropiación. Ninguno de estos sentidos implica pasividad, sino que, por el contrario, la recepción presupone un acercamiento determinado por posicionamientos previos que operan en una hermenéutica de los elementos recepcionados y que permiten su incorporación a un marco significativo que les otorgue un nuevo sentido. Estos sentidos manifiestan una lógica particular entre sí: la apropiación tiene por condición una interpretación, la cual supone un acercamiento y el reconocimiento de la particularidad de lo recepcionado; este reconocimiento no es baladí, porque él motiva una aproximación interesada y otorga relevancia para una interpretación y una apropiación.

Según la dinámica de estos sentidos, la recepción de una obra filosófica podría caracterizarse esquemáticamente mediante tres momentos: la lectura desde un determinado posicionamiento histórico, la interpretación dentro de un marco conceptual previo y la apropiación basada en una resignificación. La recepción en la historia de la filosofía puede entenderse mediante tres momentos: la hermenéutica de una filosofía particular por parte de otra filosofía particular; la apropiación de las ideas expresadas en una filosofía particular como elementos del desarrollo de otra filosofía particular; y la superación de las ideas de una

¹ El auge de la noción de recepción en la historiografía contemporánea ha puesto de manifiesto tanto sus límites como sus problemas. *Cfr.*: Burke, P., “Historia y teoría de la recepción”, *Políticas de la Memoria*, 19 (2019), pp. 91-102.

filosofía particular como momento constitutivo de otra filosofía particular. El tercer momento incluye a los demás, pero no necesariamente los primeros dos lo incluyen a él. Puede darse la hermenéutica de una filosofía particular dentro de otra filosofía particular sin una apropiación ni una superación, con lo cual la recepción adquiere la forma de una consideración. También puede darse la apropiación de una filosofía particular de otra sin una superación explícita, aunque ella no podría tener lugar sin suponer, explícita o implícitamente, una hermenéutica de la filosofía apropiada. En consecuencia, no puede darse una superación sin una hermenéutica y sin una apropiación. Cuando Hegel mienta al pensamiento jacobiano como un precedente del método, ello parecería implicar su superación, el cual supondría también una hermenéutica y una apropiación. El objetivo del Capítulo II de nuestra investigación será reconstruir tanto la hermenéutica como la apropiación como formas de recepción del pensamiento jacobiano en la filosofía hegeliana.

Hegel conoció al pensador de Pempelfort durante sus años de seminarista en Tübingen, pero no fue sino hasta 1800 cuando hizo una mención explícita de él e interpretó sus principales ideas. En los ensayos de Jena, Jacobi fue una figura recurrente, pero en *Glauben und Wissen* (1802) adquirió un lugar central. Hegel crítico duramente su pensamiento al reducir sus confrontaciones con la metafísica a “galimatías” y su aspecto propositivo a una subjetividad carente de objetividad. Pero a pesar de la amplitud de la crítica puede identificarse una valoración positiva de la nulidad mentada por la *Unphilosophie*: Hegel creía que el idealismo debía superar la oposición excluyente entre lo finito y lo infinito, y en relación con esa tarea otorgó validez metodológica al nihilismo mentado por Jacobi, afirmando que el genuino idealismo tiene la consumación del nihilismo como momento inicial. En la *Pänomenologie des Geistes* (1807), Jacobi volvió a tener un lugar destacado como referente histórico de las limitaciones éticas de la figura del alma bella, pero también adquirió una función en el primer capítulo de la obra, donde la pretensión íntima de la opinión (*das Meinen*) no tiene expresión en lo universal y su exclusión marca el inicio del camino fenomenológico de la conciencia. Varios años después, en *Lehre vom Begriff* (1816), el pensador de Pempelfort fue reconocido como mentor de la debacle de la metafísica clásica al exponer las limitaciones de la demostración racional. Considerando estos tres momentos, puede suponerse que la recepción hegeliana del pensamiento de Jacobi entre los años 1802 y 1816 consistió en una hermenéutica y una apropiación. También puede suponerse que ellas fueron dinámicas en tanto se realizaron en el marco del desarrollo del método de la filosofía hegeliana, el cual, a partir de ensayos y exploraciones, tuvo su decantación en la *Wissenschaft der Logik*.

§ 1. El horror ante la aniquilación de lo finito

Una de las preocupaciones centrales de la filosofía hegeliana durante los años del período de Jena fue el desarrollo de una propedéutica para un método que permitiera constituir un sistema filosófico. En torno a esta preocupación giraron los escritos y las controversias que la inicial filosofía hegeliana entabló con doctrinas de la época, entre ellas, la de Jacobi. Hegel analizó el pensamiento jacobiano por primera vez en un ensayo publicado en *Kritisches Journal der Philosophie*, revista que había fundado en 1802 junto con Schelling. La revista se posicionó como una plataforma polémica desde la cual ambos filósofos participarían de las discusiones de la coyuntura filosófica alemana (GW 4, 120). El criterio de esta participación fue especificado por ambos en la introducción de la revista, “*Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*”.² En ella se presenta la crítica filosófica como un procedimiento propedéutico y polémico por el cual se habría de sopesar las ideas y los sistemas filosóficos contemporáneos. La crítica filosófica, al igual que la crítica del arte, escribían los filósofos, requiere una norma (*Maaßstab*) que tome la cosa misma como modelo (*Urbild*) eterno e inmutable, no lo juzgado como manifestación particular de la cosa ni tampoco de quien la juzga (GW 4, 117). La filosofía es la autocomprensión de la razón, y en tanto la razón es una (pues ni hay múltiples razones, ni en ella hay diversidad), la filosofía es y puede ser solo una (GW 4, 117, 118). La unicidad de la filosofía remite a su idea, por lo cual, el modelo de la crítica filosófica es la idea de la filosofía, que, en tanto patrón, es su condición (*Bedingung*) y su presupuesto (*Voraussetzung*) (GW 4, 117). Ella es su condición en tanto delimita el alcance de la crítica; ésta solo concierne a las manifestaciones particulares en las cuales se expresa con menor o mayor claridad; la crítica no tiene tarea allí donde la idea de la filosofía no se expresa en ningún grado y solo le cabe el rechazo (*Verwerfung*) ante la no filosofía (GW 4, 118). Esta impugnación tiene como consecuencia que la crítica filosófica se concibe a sí misma como una posición unilateral y limitada, con igual derecho que aquella posición que rechaza y que juzga con un modelo que a ella le resulta extraño. Pero en tanto la idea de la filosofía es

² “Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con el estado actual de la filosofía en particular”, GW 4, 117 - 128. El escrito ofició de introducción al primer tomo del volumen inicial de *Kritisches Journal der Philosophie* (Tübingen, 1802, Band I, pp. III – XXIV). Existe un debate acerca de la atribución de la autoría a la mano de Hegel o a la de Schelling. H. Buchner (“Hegel und das *Kritische Journal der Philosophie*“, *Hegel-Studien*, B. 3, 1965, pp. 95-156) establece que la introducción fue concebida por ambos filósofos (p. 155), editores ambos de la revista, por lo cual no resulta ni atinado ni correcto cuestionar cuál pasaje pertenece específicamente a Hegel y cuál a Schelling (p. 132).

también el presupuesto de la crítica filosófica, a su operación conciernen los sistemas en los cuales la idea tiene una presencia real y efectiva (*wirklich*), y a ella corresponde precisar el modo, el grado y la extensión con que se expresa en ellos (GW 4, 119). Ante las obras que conforman esos sistemas, la crítica debe distinguir la exposición objetiva de la idea de la limitación singular subjetiva que se mezcla en su exposición. Ella no tiene como objetivo destruir los sistemas filosóficos particulares y limitados, sino allanar el camino para la entrada de la verdadera filosofía (GW 4, 127)³. La crítica filosófica, en síntesis, es un criterio de juicio de carácter polémico que considera y evalúa las filosofías que pululan en Alemania a inicios del siglo XIX,⁴ asumiendo como presupuesto y como condición la idea de la filosofía, a la vez que rechaza aquellos sistemas que no la expresan; a partir de esta distinción entre lo propiamente filosófico y lo que no lo es, la crítica se presenta como una propedéutica general a la filosofía misma. En el marco de este enjuiciamiento crítico, Hegel analizó por primera vez el pensamiento jacobiano.

La crítica filosófica como propedéutica polémica mienta la filosofía como el conocimiento de lo absoluto, asumiendo la unidad como sustento de sus manifestaciones particulares, pero sin detallar la esencia misma de la filosofía que habrá de oficiar de criterio determinado para el análisis de los sistemas filosóficos. Ella se presenta como una introducción general en tanto determina un criterio polémico y particular que permite allanar el camino hacia la filosofía, pero sin especificar efectivamente lo filosófico como tampoco su tarea ni sus instrumentos. Un año antes que la introducción de *Kritische Journal der*

³ GW 4, 127: “Es necesario creer en la posibilidad de la efectividad de tal conocimiento, y no en el mero negativo peregrinar o en el crecer de nuevas formas, si ha de esperarse un verdadero efecto de una crítica de ellas, es decir, no un mero destruir negativo de estas limitaciones, sino una preparación del camino de entrada de la verdadera filosofía por la crítica (*Es muß notwendig an die Möglichkeit einer solchen wirklichen Erkenntnis, nicht bloß an jenes negative Durchwandern oder perennierende Aufschließen neuer Formen geglaubt werden, wenn eine wahre Wirkung von einer Kritik derselben, nämlich nicht ein bloß negatives Zerschlagen dieser Beschränktheiten, sondern von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philosophie erwartet werden soll*)”.

⁴ Los debates que interesó a Hegel pueden colegirse en los tópicos que abordó en sus ensayos. En el primer volumen del *Band* (Bd.) I, Tübingen, 1802 (enero): “Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser un einem Freund”, pp. 1 – 90; “Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug’s”, pp. 91 – 187. En el segundo volumen del Bd. I, Tübingen, 1802 (marzo): “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten”, pp. 1 – 74; “Rückert und Weiß, oder die Philosophie, zu der es keines Denkens und Wissens bedarf”, pp. 75 – 112. En el tercer volumen del Bd. I, Tübingen, 1802 (julio): “Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt”, pp. 1 – 25; “Ueber Construction in der Philosophie”, pp. 26 – 61; “Anzeige einiger die Naturphilosophie betreffenden Schriften”, pp. 62 – 68. (Bd. II, *cfr.* nota siguiente). En el segundo volumen del Bd. II, Tübingen, 1802 (diciembre): “Ueber die die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”, pp. 1 – 88. – En el tercer volume del Bd. II, Tübingen, 1803 (mayo): “Ueber die die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften” (cont.), pp. 1 – 34. Los temas sobre los cuales a Hegel le interesó polemizar, por tanto, fueron la filosofía de Reinhold, el escepticismo, la filosofía natural y la filosofía del derecho.

Philosophie, Hegel había determinado su comprensión particular de la tarea de la filosofía y su propedéutica específica en *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Ites Heft*⁵. En este escrito, el filósofo de Stuttgart presentó el principio (*Princip*) de la especulación como la identidad del sujeto y el objeto (*DFS 6*)⁶. Esta identidad es el principio de la especulación, como también el inicio

⁵ Publicado en Jena en 1801. En la edición canónica, *GW 4*, 1 – 91 (En adelante, *DFS*). En nuestro idioma, existen tres traducciones del *Differenzschrift*: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. Juan A. Rodríguez Tous, Alianza, Madrid, 1989; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M. del C. Paredes Martín. Madrid: Tecnos, 1990; y *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling en relación con las Contribuciones de Reinhold a una visión de conjunto accesible del estado de la filosofía al comienzo del siglo XIX (Primer cuaderno)*, trad. David Zapatero Maier, Prometeo, Buenos Aires, 2012. Las tres traducciones tienen por base la edición canónica, siendo, a nuestro entender, la versión de Paredes Martín la más cercana a las particularidades conceptuales del período de Jena.

⁶ *DFS 6*: “*die identität des Subjekts und Objekts* (la identidad de sujeto y objeto)”. Excede los límites de nuestra investigación analizar el origen de esta intuición en el pensamiento de Hegel, pero a modo de contextualización puede comentarse que se remonta a los años de Frankfurt. Según T. Pinkard, antes de su reencuentro con F. Hölderlin en 1797, el interés central de Hegel era la auto-imposición de la ley moral, el modo en que esta ley implica la transformación del cristianismo en religión positiva y, siguiendo a Kant, en la tutela del género humano (*Hegel, una biografía*, trad. C. García-Trevijano Forte, Madrid: Aceto, 2002, pp. 169). Pero, según D. Henrich, “Hölderlin le propinó a Hegel, como filósofo, el impulso más decisivo y le otorgó su sello definitivo. Por eso resulta lícito decir que Hegel depende totalmente de Hölderlin – de sus esfuerzos por concebir especulativamente el curso de la vida humana y la unidad de sus conflictos, de la insistencia con la que los amigos de Hölderlin hicieron convincente su concepción, así como también, claro está, de la integridad con la que Hölderlin buscó salvaguardar su desagarrada existencia” (“Hegel y Hölderlin”, en D. Henrich (1990 [1970]), *Hegel en su contexto*, trad. J. A. Díaz. Caracas: Monte Avila, p. 32). Los esfuerzos especulativos que refiere Henrich consistían para el poeta en pensar la unidad en el amor y la mismidad sin oposición, sin separación. Hölderlin buscaba respuesta a esta cuestión en la síntesis kantiana y en la unidad platónica, pero fue con la doctrina de la ciencia de Fichte que arribó a la unidad sin oposición. A partir de las ideas fichteanas, Hölderlin comprendió que el fundamento del amor no puede estar en el yo, en tanto él es multiplicidad y unidad de las tendencias del hombre; sin embargo, no carece de sentido la referencia al “Yo” para dar cuenta de la autoconciencia, aunque ella solo puede ser pensada como correlato de la conciencia de objeto y no como la unidad por encima de toda la oposición; en consecuencia, debe presuponerse al yo y la autoconciencia “una identidad a la que pensó, con Spinoza, como el ser de todo ente, y con Fichte, como fundamento de la oposición” (p. 19). Henrich sintetiza del siguiente modo las especulaciones de Hölderlin hacia 1795: “[la situación del hombre] surge de un único fundamento, al que permanece referido por la certeza de las condiciones de su existencia y por la idea de la posibilidad de una nueva identidad. A la vez que está atado a un mundo que, como él, brota de la oposición. Por la identidad aspira activamente a superar cada una de sus fronteras, pero en ellas, sin embargo, le sale al encuentro lo bello, una anticipación de la identidad que perdió y que debe reconstruir. En cuanto lo acoge con amor, se le realiza limitadamente aquello que como verdad total se encuentra en la infinita lejanía. Así, con todo derecho, él es asumido por lo bello. Sin embargo, no le está permitido olvidar que su esencia activa está llamada a superar lo finito. En la lucha entre el amor y la mismidad recorre su camino, desorientado o en acuerdo consigo mismo” (p. 19). Hölderlin expresó estas ideas en un brevísimo escrito conocido con el título de “*Urteil und Sein*” (“[Juicio y ser]”, en F. Hölderlin, *Ensayos*, trad. F. Martínez Marzoa. Madrid: Hiperión, pp. 27 – 28), en el cual el ser en su pureza antecede a la partición originaria y es caracterizado como “la ligazón [*Verbindung*] del sujeto y el objeto” (p. 28). Luego de su encuentro con Hölderlin, Hegel se distancia del kantismo que oficiaba de fundamento de una religión ciudadana de la libertad y la razón, y se interesa por la temática de la unidad y la diferencia, con la idea central de la vida como “unión”, un poder unificador que enlaza la naturaleza y la libertad, el sujeto y el objeto, permaneciendo cada uno en lo que es, a la vez que ingresa a una unidad inseparable con el otro. Al igual que Hölderlin, Hegel llama a esta unidad “ser”, dando cuenta de una unión primigenia inconcebible para el entendimiento. Según Pinkard, “los manuscritos que Hegel redactó en Frankfurt bajo la influencia de Hölderlin fueron en considerable medida infructuosos intentos de fundir esta abigarrada gama de intereses diversos en un todo coherente. Solo después de haberse instalado en Jena se encontró en condiciones de desarrollar todas estas ideas, que originalmente le

genuino idealismo y el comienzo de la filosofía misma.⁷ La filosofía solo es conocimiento en tanto saber *de* y *sobre* lo absoluto como totalidad identitaria unitaria. Para el filósofo, la totalidad se presentaba en su época desgarrada, y consideraba que su escisión (*Entzweyung*) era la fuente de la necesidad de la filosofía (*Bedürfniss der Philosophie*) (DFS 12). En su manifestación, lo absoluto se daba escindido y desgarrado, perdiéndose en particularidades diversas, cada una asumida como autónoma e independiente de las demás. El conocimiento de lo absoluto, al igual que en la introducción de *Kritisches Journal der Philosophie*, es mentado en el *Differenzschrift* como procedente de la totalidad identitaria de lo absoluto, pero se especifica que ante el desgarro con que se manifiesta lo absoluto, la filosofía tiende a restaurar su armonía (DFS 15).

La necesidad de la filosofía para Hegel mienta la escisión que impulsa a la vez que supone la unidad desgarrada de lo absoluto y de la razón misma como su manifestación. Ella remite a un concepto a medio camino entre lo historiográfico⁸ y lo metodológico, que en este aspecto permite la determinación de la tarea de la filosofía. La necesidad de la filosofía no es propiamente un conocimiento, sino un supuesto que, al ser puesto por la reflexión, mienta un doble presupuesto: el primero es lo absoluto mismo producido por la razón al liberar a los opuestos de sus limitaciones; el segundo, la escisión como exterioridad de la totalidad en ser y no ser, en finito e infinito. La tarea de la filosofía (*Aufgabe der Philosophie*)⁹ consiste para el filósofo en unificar ambos presupuestos uniendo el ser y el no ser en el devenir, la escisión

habían sido inspiradas por Hölderlin, en su propia y característica visión”, (Pinkard, 2000, p. 194). Para el desarrollo de la filosofía hegeliana antes de Jena, ver: Bondeli, M., Linneweber-Lammerskitten, H. (Comps.) (1999). *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. München: Wilhelm Fink; Palermo, S. V. (2011). *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797 – 1803)*. Milano: Mimesis.

⁷ Según Hegel, este principio es el fundamento de la deducción kantiana de las categorías y es también el principio del sistema de Fichte (DFS 6). Pero, en relación con la filosofía kantiana, agrega que lo propiamente especulativo está en su espíritu, no en su letra, lo cual ha puesto de manifiesto Fichte (DFS 5).

⁸ Según L. Siep, “la determinación que hace Hegel de la tarea, el método y los ‘instrumentos’ (el *organon*) de la filosofía en el primer capítulo del *Escrito de la diferencia* muestra claramente las huellas de su desarrollo filosófico en la década precedente, también de su comprensión de la filosofía como un factor cultural y político. No se trata de un debate académico sobre los presupuestos del conocimiento o de la preferencia de métodos filosóficos. La ‘necesidad’ de la filosofía y de una determinada filosofía surge en la cultura (*Kultur*) o la ‘formación’ (*Bildung*) de una época. Pero Hegel ve la cultura (*Kultur*) de su tiempo [...] marcada por la ‘escisión’” (*El camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito de la diferencia y la Fenomenología del espíritu*, trad. C. E. Rendón. Barcelona: Anthropos, 2015, p. 32).

⁹ Como establece el título de la obra, el ensayo pretende ser una réplica del escrito de K. L. Reinhold: *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfang des 19. Jahrhunderts, Band 1*, en *Gesammelte Schriften*, Band 7.1, ed. M. Bondeli. Basel: Schwabe, pp. 5 – 106, publicado originalmente en 1801 en Jena. En este comentario sobre la coyuntura filosófica, Reinhold pretendía determinar histórica e instrumentalmente la tarea de la filosofía (p. 11 – 44). La réplica hace que algunos conceptos empleados en el escrito sean una resignificación de los mentados por Reinhold, específicamente, la tarea de la filosofía y la necesidad de la filosofía. La necesidad de la filosofía es una noción que Hegel contrapone a la historia filosófica instrumental propuesta por Reinhold considerando las particularidades sistemáticas de la historia de la filosofía en conjunto.

y lo absoluto en su manifestación, lo finito en lo infinito como vida (*DFS* 15 – 16). Pero, si la necesidad de la filosofía se expresa solo como un presupuesto, escribe Hegel, ella adquiere la forma reflexiva de un principio (*Satz*) (*DFS* 16). El principio puesto por la reflexión es condicionado por lo que él no es, su opuesto, que lo limita, por lo cual su fundamentación requiere de otro principio (*DFS* 23); el principio así determinado se encuentra bajo la ley de contradicción del entendimiento y de no asumirse (*sich aufhebe*) a sí mismo en tanto es limitado y condicionado (*DFS* 3); el principio que fundamenta al primer principio, en tanto principio, también debe ser justificado por otro principio, por lo cual, la operación de justificación se reitera al infinito. Los principios como presupuestos deben ser justificados, por lo cual resultan externos y anteriores a la filosofía, y su justificación no es parte de la filosofía en sí misma en tanto ella consiste en el conocimiento de la unidad indeterminada e indistinta. La tarea de la filosofía es construir lo absoluto para la conciencia; pero esta tarea resulta contradictoria porque mientras lo absoluto es indeterminado e ilimitado, los productos y el producir mismo de la razón es determinado y condicionado; en su poner mismo la reflexión limita y condiciona al ser ella la facultad del ser y la limitación. Por tanto, la reflexión en sí misma y por sí misma no puede construir lo absoluto para la conciencia ni cumplimentar la tarea de la filosofía.

La mediación entre esta contradicción entre lo absoluto y la reflexión es para Hegel la reflexión filosófica, la reflexión no como entendimiento, sino como razón (*DFS* 16). En este caso la reflexión tiene referencia (*Beziehung*) con lo absoluto, la identidad absoluta del sujeto y el objeto, lo especulativo en sí mismo, y, en esta vinculación ella deviene razón. Con ello, la razón tiene por interés retornar a la unidad armónica de lo absoluto a partir de asumir (*Aufhebung*)¹⁰ los opuestos puestos por el entendimiento, con lo cual, cuando ella aparece como unidad, es aniquilada la totalidad de las limitaciones (*DFS* 14), las oposiciones que el entendimiento ha puesto mediante las contraposiciones de la razón y la sensibilidad, la subjetividad y lo objetivo, lo libre y lo necesario. En el aniquilar (*vernichten*)¹¹, la razón es referida a lo absoluto y puesta como fenómeno, con lo cual desaparece la escisión entre lo absoluto y la totalidad de las limitaciones (*DFS* 13). Como razón, la reflexión aniquila todo ser, todo lo limitado y también a sí misma en tanto se pone en referencia a lo absoluto (*DFS*,

¹⁰ Los comentaristas coinciden en que el término no remite al sentido técnico que tendrá posteriormente en la obra de Hegel.

¹¹ El verbo también puede encontrar su equivalencia en los verbos españoles “eliminar” o “destruir”. El diccionario de los hermanos Grimm (16 Bde. in 32 Teilbänden: versión online: <http://woerterbuchnetz.de>) recogen como sentido del verbo el “*zu nichte machen*”, por lo cual, uno de sus acepciones posibles es “*für nichts achten, unwerth halten* (considerar como nada, tener sin valor alguno)”. El prefijo *ver-* denota intensificación del sufijo, con lo cual, estamos ante una nulidad radicalizada.

17), y lo limitado mismo tiene consistencia solo en esta referencia. La razón se presenta “como fuerza de lo absoluto negativo; por consiguiente, como negar absoluto y al propio tiempo como fuerza que pone la totalidad opuesta” (*DFS* 17).

El aniquilar se presenta tanto para lo absoluto como para lo limitado. El entendimiento produce lo determinado y solo comprende lo limitado, por lo cual lo indeterminado del aniquilar se presenta para él como idéntico a la nada (*DFS* 17); para la razón, en cambio, el aniquilar es su propio referir a la unidad indeterminada absoluta, con lo cual la aniquilación (*Vernichtung*) es su ley suprema (*DFS* 17). Mientras el determinar intelectual es un poner que a la vez pone el opuesto del poner, el aniquilar de la razón consiste en un poner como un no-poner, como negaciones (*DFS* 17). Es decir, el entendimiento fija los opuestos que pone de manera que ambos, finito e infinito, subsisten como mutuamente opuestos; pero la oposición tiene el sentido de que, en tanto un opuesto es puesto, el otro es asumido; a la razón este poner se le manifiesta como una negación, un poner que propiamente es un no-poner, con lo cual, el aniquilar de la razón consiste en un puro poner sin oponer. La razón supera la oposición del poner aniquilando la autonomía con que se presentan los opuestos en el desgarramiento de la totalidad identitaria. Al unificarlos, los aniquila en tanto los opuestos son en tanto limitados, determinados y separados, en cuanto no están unificados. Lo limitado es relacionado con lo absoluto y por ello subsisten unificados.

La reflexión filosófica se presenta en el *Differenzschrift* como el instrumento específico de la propedéutica de la filosofía, con lo cual la aniquilación de lo determinado es la condición del saber (*Wissen*), que consiste en la identidad consciente de lo finito y de lo infinito, la unificación del mundo sensible e intelectual, de lo libre y de lo necesario (*DFS* 18). El acto de la razón es saber solo en tanto la reflexión tiene referencia a lo absoluto, con lo cual su única realidad es la referencia misma en tanto todas las limitaciones de la reflexión son aniquiladas y la única verdad de la reflexión aislada en el aniquilar (*DFS* 19). La justificación relativa y limitada que subsiste en las limitaciones intelectivas que desconoce la referencia a lo absoluto carece del carácter de lo especulativo y por ello no es propiamente saber (*DFS* 19), porque el saber consiste en la referencia a lo absoluto como la identidad del sujeto y el objeto, a la vez que en la organización sistemática de esa referencia.¹² Este

¹² El saber en el *Differenzschrift* tiene un aspecto negativo y uno positivo. Mientras la reflexión filosófica representa el negativo, la intuición trascendental es el aspecto positivo del saber (*DFS* 28). El saber puro, carente de intuición, es la aniquilación de los opuestos en los contrarios. El saber trascendental unifica reflexión e intuición, concepto y ser. En el saber filosófico, la intuición filosófica pertenece a dos mundos: al ideal, en tanto está puesto en la inteligencia, por ende, en la libertad; al real, en tanto tiene su surgir en la totalidad objetiva y se deduce como eslabón en la cadena de la necesidad. En el saber trascendental, ser e inteligencia

concepto de saber brinda al filósofo de Stuttgart en 1801 un criterio más específico que la propedéutica general de la introducción a *Kritisches Journal der Philosophie* para la distinción entre los sistemas filosóficos que expresan la especulación y los que no lo hacen. Lo absoluto y la razón como su manifestación son lo mismo (*DFS* 10), con lo cual, toda razón que se ha conocido a sí misma ha producido una verdadera filosofía relacionándose consigo misma. En tanto la razón y lo absoluto son una misma cosa, con respecto a la esencia de la filosofía no hay antecesores, predecesores ni particularismos como puntos de vista singulares, porque ni la singularidad ni la particularidad forman parte de la esencia de la filosofía (*DFS* 10 – 11). La razón tiene como única actividad la especulación, el elevarse desde y hacia sí misma como una totalidad de sí (*DFS* 11); ella debe buscarse y encontrarse en las particularidades de los sistemas filosóficos (*DFS* 12), donde su verdad está en la manifestación de la razón en la forma particular y contingente que se da una determinada época, cuándo, dónde y en qué forma (*DFS* 14), siendo en sí completa y acabada, no un ensayo previo de la filosofía (*DFS* 12).¹³

El carácter polémico de *Kritisches Journal der Philosophie*, las ideas sobre la filosofía y su tarea en 1801 permiten determinar el marco en que Hegel aborda por primera vez el pensamiento jacobiano en el ensayo “*Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophies der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, al Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*”¹⁴. La consideración del pensamiento jacobiano en la revista permite suponer que Hegel se interesa por el grado y el modo en que la idea de la filosofía se expresa en la filosofía del pensador de Pempelfort, según establece la crítica filosófica. Si el pensamiento jacobiano consistiera para él en la mera negación de la filosofía, en la no filosofía, no tendría cabida en la crítica filosófica y ella debería reaccionar ante él con rechazo. A la vez, es factible suponer que en su análisis Hegel emplea el criterio específico de la reflexión filosófica y el concepto de saber, los cuales conforman en este tiempo su comprensión de la propedéutica específica de la filosofía. Es de esperar, por tanto, que el primer análisis de la filosofía jacobiana por parte de Hegel consista en una hermenéutica

están unificados. Por lo cual, saber trascendental e intuición trascendental son lo mismo y la distinción solo alude a la preponderancia de uno sobre otro (*DFS* 28).

¹³ Como había afirmado Reinhold en su escrito sobre la filosofía alemana a inicios del siglo XIX (*Cfr.* nota 10).

¹⁴ *Kritische Journal der Philosophie*, Bd. II, Tübingen, 1802 (noviembre): “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, pp. 1 – 189; en la edición canónica, *GW* 4, 313 – 414 (en adelante, *GUW*). La obra tiene dos versiones en nuestro idioma: *Creer y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en todas sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte*, trad. J. A. Díaz. Bogotá: Norma, 1994; y *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

filosófico-crítica que pretenda determinar tanto la expresión como los límites de la reflexión.¹⁵

Esta hermenéutica tiene una gran cercanía con los escritos de Jacobi, citados y referidos constantemente a lo largo del ensayo. Hegel considera como fuente para su interpretación la segunda edición de *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herr Moses Mendelsson* de 1789¹⁶, la primera edición de *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* de 1787¹⁷, la primera edición de *Jacobi an Fichte* de 1799¹⁸ y *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu Bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu Geben*¹⁹ aparecida en 1802, pocos meses antes que *Glauben und Wissen*.²⁰ Esto permite especificar que la hermenéutica hegeliana tiene para su análisis los tópicos centrales del pensador de Pempelfort que expusimos en el § 1 del primer capítulo de nuestra investigación, a saber, la crítica a la disolución de la causa en el fundamento, la justificación de la certeza inmediata de la creencia como contraposición a la certeza demostrativa, la defensa de la libertad singular ante la necesidad apodíctica de la razón demostrativa y las primeras confrontaciones con el nihilismo de la filosofía trascendental en las filosofías kantiana y fichteana. En términos generales, puede decirse que la crítica jacobiana a la razón es considerada por Hegel como acertada y ponderada como lo único especulativo del

¹⁵ *Glauben und Wissen* está compuesto por cuatro partes. Una introducción (*GUW* 315 – 324) donde son presentadas las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte como formas perfectas de la filosofía de la reflexión que confrontan, superan y a la vez continúan a la *Aufklärung*. Ésta había llevado la controversia entre fe (*Glauben*) y saber al interior del saber, estableciendo como su corolario la supremacía de lo finito y empírico en la forma del eudemonismo (*GUW* 318). Las filosofías de la reflexión, sin bien se manifiestan en controversia con la *Aufklärung*, continúan tanto su carácter intelectual como su eudemonismo (*GUW* 319). En ellas subiste el ser absoluto de lo finito como realidad empírica, la contraposición absoluta ente lo finito y lo infinito, a la vez que en ellas lo infinito y lo ideal solo son comprensibles como concepto (*GUW* 320 - 322). Pero a pesar de observar esta comunidad entre las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, Hegel señala la diferencia en la subjetividad que estas filosofías se expresa como principio y les dedica un capítulo específico del ensayo. El primero analiza la filosofía kantiana (*GUW* 325 – 346). En ella se expresa la subjetividad en su aspecto objetivo, donde el concepto absoluto, siendo para sí razón práctica, es la objetividad en lo finito, postulado absolutamente como *an und für sich* y el concepto infinito es lo puesto *an und für sich*, lo único reconocido (*Anerkannte*) por la filosofía. El segundo capítulo, el más extenso, analiza la filosofía jacobiana (*GUW* 346 – 386). En este caso, la subjetividad se expresa en su aspecto subjetivo postulando una oposición resuelta en la interioridad del sentimiento. La filosofía fichteana es el objeto del tercer capítulo (*GUW* 387- 412); ella representa la síntesis de los aspectos objetivo y subjetivo de la subjetividad, en tanto lo infinito subjetivo es puesto como objetivo.

¹⁶ Cfr. Capítulo I, nota 1.

¹⁷ Cfr. Capítulo I, nota 2.

¹⁸ Cfr. Capítulo I, nota 79.

¹⁹ Cfr. Capítulo I, nota 68.

²⁰ Las fuentes referidas por la edición canónica, la *Gesammelte Werke*, en el volumen 4, editado por Hartmut Büchner y Otto Pöggeler en 1968, utiliza en el apartado crítico las *Werke* de Jacobi para las citas y referencias generales (*GW* 4, 610 – 615). Ello implica un anacronismo porque las *Werke* comenzarían a publicarse en 1812 (Cfr. Capítulo 1, notas 103 – 109) con modificaciones e importantes agregados a los escritos utilizados por Hegel diez años antes en *Glauben und Wissen*. Una de las modificaciones más significativas será la eliminación del prefacio de la primera edición de *David Hume*, que, como se mostrará a continuación, resulta central para el análisis de Hegel.

pensamiento jacobiano; los demás tópicos son apreciados como no filosóficos, pero no por ello carentes absolutamente de expresión filosófica.²¹

²¹ El capítulo segundo de *Glauben und Wissen* ha concentrado gran parte de los análisis de la vinculación de Hegel con Jacobi en la literatura sobre el tema: M. Brüggem M. ((1967). “La critique de Jacobi par Hegel dans *Foi et savoir*”, *Archiv de Philosophie*, 30, pp. 187 – 198) y M. Álvarez Gómez ((1970). “Hegel. Muerte de Dios y liberación del hombre. Crítica de las filosofías de la subjetividad (Kant, Jacobi, Fichte)” en AA. VV., *Miscelánea. Homenaje a Manuel Cuervo López*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 501–554, hacen una presentación general de las críticas de Hegel; G. Tufano ((2010). “Infinito empirico e infinitum actu en el Spinozismusstreit: Hegel y Jacobi”, *Ontology Studies*, 10, pp. 173-182) destaca la comprensión jacobiana del infinito al reducirlo a lo empírico y no como infinito en *actum*; en la misma línea, K. Drilo ((2005). “Aneignung des Absoluten in Jacobis *Woldemar* und Hegels Kritik in *Glauben und Wissen*”, *Hegel-Jahrbuch*, pp. 215 – 220), analiza la apropiación crítica de lo absoluto de *Woldemar*; P. Franks ((2008). “Ancient skepticism, Modern Naturalism and Nihilism in Hegel’s Early Jena Writings”, en F. C. Beiser (Comp.): *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 52 – 73) señala la unidad de la concepción sobre el antiguo escepticismo y el nihilismo; G. Höhn ((1970). “F. H. Jacobi et G. W. F. Hegel ou la naissance du nihilisme et la renaissance du logos”, *Revue de métaphysique et de morale*, 75, 2, 1970, pp. 129-150; versión en alemán: “Die Geburt des Nihilismus und die Wiedergeburt des Logos. F. H. Jacobi und Hegel als Kritiker der Philosophie”, en K. Hammacher (Comp.), *Friedrich Heinrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt: Klostermann, pp. 281 – 299) explora el debate en torno al nihilismo, al igual que O. Pöggeler ((1970). “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion”, *Man and World*, III – IV, pp. 163 – 199); G. Kirscher ((1970). “Hegel et Jacobi, critiques de Kant”, *Archives de Philosophie*, 33, n° 4, pp. 801- 828) destaca la apropiación implícita de Jacobi en el análisis de la filosofía kantiana poniendo de manifiesto la vertiente no solo crítica sino también su injerencia en la formación del pensamiento hegeliano. Otro tópico destacado en los comentarios del segundo capítulo del ensayo ha sido el concepto de *Glauben* y su apropiación crítica: M.-J. Königson ((1976). “La notion de *Glauben* dans l’article *Foi et Savoir* de Hegel”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81, N. 2, pp. 209-220), lo destaca como una forma de crítica al pensamiento formal del cual se apropia Hegel; B. Sandkaulen ((2004). “Das Nichtigte in seiner ganzen Länge und Breite. Hegels Kritik der Reflexionsphilosophie”, en A. Arndt, K. Baal, H. Ottmann (Comps), *Glauben und Wissen. Hegel Jahrbuch 2004*. Berlin: Akademier Verlag, pp. 165 – 173) crítica la concepción hegeliana de *Glauben* dirigida contra Jacobi; y J. Zovko ((2005). “Glauben und Philosophie: Friedrich Schlegels und Hegels Jacobi-Kritik”, en A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, y J. Zovko (Comps.): *Hegel-Jahrbuch*. Berlín: De Gruyter, pp. 221 – 227) señala la influencia de Schlegel en la crítica hegeliana de la creencia jacobiana. J.- M. Buée (2011, *Savoir immédiat et savoir absolu. La lectura de Jacobi par Hegel*. Paris: Garnier) ha dedicado la investigación más extensa a la recepción del pensamiento jacobiano en el ensayo con la tesis de que ella oficia de un representante de negación de la filosofía que permite contrastar los avances especulativos de las filosofías de Kant y de Fichte. Buée identifica dos líneas en las interpretaciones sobre la función de Jacobi en *Glauben und Wissen*. Una línea (representada por P. L. Valenza), afirmar que hay una apreciación positiva en la oposición del sentimiento y la ley en el pensamiento práctico de Jacobi; otra línea (representada por P. R. Horstmann y G. Kirscher) es que él oficia de conducto para la lectura de Kant y de Fichte. Pero el rol de Jacobi para Buée es el de confirmar la lectura especulativa de la filosofía trascendental (p. 111), en tanto incoherencia latente de la filosofía kantiana, a la vez que el empirismo latente en la doctrina de la ciencia. Según Hegel establece en la introducción del ensayo, Jacobi, al igual que Kant y Fichte, le permiten mostrar que el eudemonismo y la experiencia no son contrarias a la reflexión en la cultura de la época. Buée retorna a la Introducción, específicamente en el triunfo de la *Aufklärung* (Cfr. nota 15), para sustentar su tesis sobre la función de Jacobi en el ensayo. La cultura del sentido común domina a las tres filosofías que Hegel analiza, pero tiene una expresión más manifiesta en el empirismo de Jacobi; mientras en la filosofía de Kant y Fichte ella tiene un sustento especulativo al elevarse al concepto, lo cual la de Jacobi no hace al quedarse en la inmediatez (p. 113), sustentada en la hostilidad hacia la razón (p. 114). Jacobi, incluso, introduce lo inmediato y empírico en el corazón de lo sagrado, con lo cual, él figura en el marco de las filosofías de la subjetividad como representante de una filosofía antifilosófica que refleja más explícitamente la irracionalidad de una cultura para la cual lo finito resulta indispensable (p. 114). En esta claridad que manifiesta para Buée la filosofía de Jacobi permite comprobar un modo hostil a la filosofía trascendental y evaluar la filosofía especulativa que debe conocer la absoluta nada. Lo especulativo, de lo cual en parte participan las filosofías de Kant y de Fichte, consiste en la negación de la finitud que Jacobi establece como irrenunciable. Jacobi confirma el aspecto no filosófico de la filosofía de la subjetividad (p. 116), a la vez que muestra la incapacidad de la filosofía trascendental de elevarse a saber absoluto (p. 117), pero que al distinguirse de la antifilosofía jacobiana, reivindica su carácter especulativo incompleto. Buée se vale de que Hegel afirma en el *Differenzschrift* que la

Hegel inicia su hermenéutica con una apreciación de carácter crítico: “Que Jacobi solo sepa del saber formal, la identidad del entendimiento cuyo contenido es llenado por la empiria, un pensar al cual se le añade la realidad de manera incomprensible, es uno de los pocos, o mejor dicho, el único punto en el cual la filosofía de Jacobi es objetiva y pertenece a la ciencia” (*GUW* 347)²². De esta caracterización inicial pueden destacarse tres cuestiones. La formalidad del saber remite a la identidad intelectual constituida por la abstracción de la experiencia y la igualdad consigo del entendimiento; el saber consiste en la unidad de la forma intelectual con el contenido dado por la experiencia, el cual, debido a su oposición con lo abstracto, se le añade de modo no comprensible mediante una unidad no justificada. Hegel atribuye a la filosofía de Jacobi el reconocimiento del carácter formal del saber, lo cual implica atribuirle también la identidad del entendimiento, su oposición con la empiria, a la vez que su necesaria unidad con ella. Por último, resulta interesante destacar cierta dubitación en la ponderación de esta atribución, en tanto sería uno de los pocos aspectos por los cuales el pensamiento de Jacobi resulta objetivo y sería propiamente filosofía o el único por el cual ella forma parte de la ciencia.

Hegel determina el saber formal que atribuye a la filosofía jacobiana mediante cuatro citas (*GUW* 347 – 349). En la primera²³ muestra la limitación de la determinación de Jacobi de su propia filosofía ante el conocimiento demostrativo en el Prefacio de *David Hume*, donde el saber formal implica la restricción de la razón a la consideración de relaciones evidentes y apodícticas. Hegel cita:

*Meine Philosophie, sagt Jacobi, (Dav. Hume Vorr. S. V) schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen, Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz des Widerspruchs zu formiren und danach zu urtheilen, ein; nun muß ich aber eingestehen, daß die Bejahung bloß identischer Sätze allein apodiktisch sey, und eine absolute Gewißheit mit sich führe. GUW 347.*²⁴

filosofía debe contener una crítica negativa a la no-filosofía, lo cual Hegel realizaría en *Glauben und Wissen* de dos maneras. En primer lugar, reconociendo el eco de lo especulativo en la filosofía de Jacobi (*Idem*), y, en segundo lugar, admitiendo que la filosofía de Jacobi no excluye una reconciliación posible con la realidad mediante su vinculación con la figura de Schleiermacher al final del capítulo 2. La tesis de Buée, al igual que las investigaciones que la preceden, destacan el carácter negativo de la recepción hegeliana del pensamiento de Jacobi en el ensayo de 1802, pero, como mostraremos a continuación, esta perspectiva es parcial, porque, o bien atenúa o bien invisibiliza su aspecto positivo, el reconocimiento de su carácter especulativo. *Cfr.* nota 62.

²² *GUW* 347: “*Daß Jacobi allenthalben nur von formalem Wissen weiß, von einer Verstandesidentität, deren Inhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weise hinzukommt, ist einer der wenigen, oder eigentlich der einzige Punct, worüber die Jacobische Philosophie objectiv ist, und der Wissenschaft angehört*”

²³ Debido a la relevancia de las citas para el análisis, en el cuerpo principal de la investigación se verterán en el idioma original.

²⁴ Según la traducción de J. A. Díaz: “Mi filosofía, dice Jacobi, (*David Hume*, Prefacio pag. V), restringe la razón, considerada por sí sola a la exclusiva facultad de percibir claramente relaciones, es decir, de formar el

Con la cita Hegel destaca el carácter crítico con el cual Jacobi había caracterizado su filosofía en 1787, una limitación que no pretendía abolir la capacidad cognoscitiva de la razón, sino restringir su injerencia a las demostraciones apodícticas e ideales para salvaguardar tanto lo sobrenatural como las cosas singulares reales y efectivas de su abstracción, a la vez que subsumía la verdad de la que es capaz a la inmediatez de la creencia. Pero la cita no es fiel y su inexactitud no es menor. En el Prefacio escribió Jacobi:

Meine Philosophie behaupte keine zweifache Erkenntniß des wirkliche Daseyns, sondern nur eine einfache, durch Empfindung; und schränk die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz der identität zu formiren und darnach zu urtheile, ein. Nun muß ich aber eingestehen, daß die Bejahung bloß identischer Sätze, allein apodiktische sey, und eine absolute Gewißheit mit sich führe (...). DHG V.²⁵

Mientras en el pasaje original Jacobi restringe la razón al principio de identidad (*Satz der identität*), Hegel cita que la filosofía jacobiana restringe el uso de la razón al principio de contradicción (*Satz des Widerspruchs*). Esta adulteración podría deberse, o bien a una errata en la reproducción que hace Hegel del pasaje, o bien a que él entiende la restricción jacobiana del saber formal según el principio de contradicción y no del de identidad.

En *Differenzschrift* había Hegel determinado especulativamente los dos principios en cuestión para la expresión de la identidad del sujeto y objeto. El principio de identidad significaba para él “ $A = A$ ” (*DFS* 27). En este principio se reflexiona sobre el ser referido (*Bezogensey*), la igualdad (*Gleichheit*) está contenida como la pura identidad y se hace abstracción de toda diferencia (*Ungleichheit*). El principio de identidad, como expresión del pensar de la razón, tiene para la reflexión formal, que solo mienta proposiciones intelectivas, el significado de la identidad del entendimiento, de una unidad pura que en tanto pura hace abstracción de la oposición (*Entgegensetzung*). Para poner el pensar puro, propio del entendimiento y no de la razón, se excluye la oposición. Pero, según especificamos anteriormente sobre la reflexión filosófica, la razón no se encuentra expresada para Hegel en la unilateralidad abstractiva. La razón expresa también la posición de aquello de lo que se

principio de no contradicción y de juzgar de acuerdo con él; debo sin embargo reconocer que solo la afirmación de proposiciones puramente idénticas es apodíctica y conlleva certeza absoluta” (p. 72).

²⁵ Según la traducción de J. L. Villacañas: “Mi filosofía no afirma ningún conocimiento doble de la existencia efectiva, sino sólo uno simple, mediante la sensación; y limita la razón, considerada exclusivamente para sí, a la mera capacidad de percibir relaciones de forma clara, esto es, *de instituir el principio de la identidad y juzgar según el mismo*. Ahora bien, tengo que confesar que la afirmación de proposiciones meramente analíticas es la única apodíctica y lleva consigo una certeza absoluta (...)” (p. 354).

hizo abstracción y fue excluido para la unidad de la identidad pura, la posición de lo opuesto, de la desigualdad (*Ungleichheit*). La expresión de esta posición es “A no = A” o bien “A = B”, donde B remite a lo que no es A, que Hegel entiende como la expresión del principio de contradicción (*DFS* 24), mentado en la historia de la filosofía como principio de razón (*Satzes des Grundes*) o principio de causalidad (*Satze der Kausalität*) (*DFS* 25). En la expresión del principio de contradicción se hace abstracción de la identidad pura a la vez que se pone la no identidad (*Nichtidentität*) como forma del no pensar (*Nichtdenkens*). Mientras el principio de identidad hace abstracción de la oposición para poner el pensar, en esta proposición se hace abstracción de la igualdad para poner el no pensar, por lo cual, ella contradice perfectamente a la anterior proposición. Pero puede el no pensar ser puesto en tanto es el pensar quien pone “A no = A”, o, lo que es lo mismo, la oposición puede ser puesta en tanto el entendimiento mienta la no identidad. El referir es para el pensar la identidad, el “=” del principio de identidad que en la expresión de su contradicción refiere “A no” a “A”; este segundo referir, como el primero, es solo subjetivo y contingente para la razón, en el cual lo especulativo requiere ser abstraído para que el no pensar sea puesto absolutamente. Pero a pesar de estas diferencias, para Hegel ambos principios se condicionan mutuamente. El principio de identidad está condicionado por el de contradicción en tanto supone la abstracción de la desigualdad para mentar la igualdad; a la vez que el principio de contradicción está condicionado por el principio de identidad en tanto requiere de la identidad como referencia mentada por ésta para ser propiamente una proposición. Debido a ello, para la razón, ambos resultan especulativamente principios de contradicción; mientras para el de identidad la contradicción es nulo, para el de contradicción, al mentar la oposición, la no contradicción es igual de necesaria que la contradicción. El principio de contradicción es por ello la “suprema expresión posible de la razón por medio del entendimiento” (*DFS* 26)²⁶. Si no se reconoce la vinculación antinómica de ambos principios, ello significa que no se ha “progresado hasta la razón” (*DFS* 26), y que, en lugar de ello, el principio de contradicción solo se considera como la réplica del principio del principio de identidad, con lo cual, intelectivamente se comprende que en “A = B” es B la repetición de A, permaneciendo en la identidad a la vez que se abstrae de que B pone “no A”, la diferencia de lo puesto primeramente.

Considerando la reflexión como instrumento, lo propio de la filosofía como ciencia no es la identidad abstractiva en sí y para sí, sino la contradicción y, en vinculación con ella,

²⁶ *DFS* 26: “*der höchst möglich Ausdruck der Vernunft durch den Vernunft*”.

también la identidad. Si para Hegel la determinación del saber formal en el pensamiento jacobiano es uno de los pocos o el único carácter por el cual pertenece a la ciencia, ello supone que la razón no es reducida a su identidad, sino que en ella es mentada la oposición y lo especulativo en algún grado. Por tanto, la adulteración de la primera cita de la cual se vale Hegel para determinar el saber formal jacobiano, al interpolar el principio de contradicción en lugar del de identidad que figura en la expresión original de Jacobi, parecería deberse más a su hermenéutica que a una errata. Aun así, la resolución de este dilema puede encontrarse en el análisis de las otras tres citas que Hegel utiliza para determinar el saber formal en la filosofía de Jacobi.

La segunda cita reza del siguiente modo:

Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweyten Hand; (die erste Hand ist der Glaube, wovon nachher) Gründ sind nur Merkmahle der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß (nemlich durch Glaube) sind; die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. G UW 347.²⁷

La cita mienta la vinculación de la demostración como conocimiento mediato sustentado en el formalismo de la razón y la certeza inmediata, manifestando que la convicción fundamentada no es completamente segura y nace de la comparación de cosas que sí se presentan con certeza plena, por lo cual la certeza fundamentada es de segundo orden. El saber demostrativo tiene un presupuesto originario que otorga certidumbre a la derivación demostrativa. Si la primera cita establecía la restricción formal del saber, la segunda mienta la oposición de la creencia inmediata a la mediación. Esta comprensión es coherente con el privilegio epistémico de la inmediatez de la creencia en la filosofía jacobiana, a la vez que se complementa con la restricción del interés especulativo de la razón, según el propio Jacobi afirmaba en la primera cita del prefacio de 1787.

La tercera cita que emplea Hegel para determinar el saber formal en la filosofía de Jacobi corresponde a la quinta tesis sobre la doctrina de Spinoza de las *Briefen*: “*Wir können*

²⁷ G UW 347: “La convicción por fundamentos es una certeza de segunda mano (la de primera mano es la creencia, de la cual trataremos después). Los fundamentos solo son marcas de semejanza con una cosa de la cual estamos seguros (por la creencia); la convicción que ellos suscitan nace de la comparación y nunca puede ser completamente segura y perfecta”. La cita corresponde a LSB 215 y, salvo por los agregados aclaratorios sobre la creencia, es fiel a la letra de Jacobi: “*Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweyten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge dessen wir gewiß sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn*“. En este fragmento, Jacobi respondía al cuestionamiento de Mendelssohn acerca de la creencia como subterfugio de la duda, considerándola un recurso religioso contrario a la convicción racional (LSB 210). La réplica del pensador de Pempelfort consistía en mostrar que la convicción racional no escapa, sino que se sustenta en la creencia inmediata.

nur Aehnlichkeiten demonstriren; - denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen; - und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, wovon das Princip nur Offenbarung ist" (G UW 347)²⁸. Mediate esta cita destaca Hegel que la demostración en sí misma es considerada por Jacobi como un avance entre proposiciones idénticas, por lo cual solo pueden demostrarse semejanzas, en tanto cada prueba supone algo ya probado, y el principio de toda demostración es la revelación, lo cual, se sigue de sustentar la convicción fundamentada como una certeza dependiente de la intermediación de la creencia. En esta atribución, Hegel también sigue en cercanía el pensamiento jacobiano.

La última cita de la que se vale Hegel para determinar el saber formal en la filosofía jacobiana pretende especificar la demostración racional:

*Das Geschäft der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr spekulatives Geschäft, Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Notwendigkeit; - die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare sinnlicher Gestalten laßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äußerliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr als das bloße quicquid est, illud est; mehr als ein bloßes Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt, und mit anderen Begriffen verknüpft wurde. G UW 347.*²⁹

La cita corresponde a *Beilage VII (LSB 421)* y, a diferencia de las citas tercera y segunda, no es del todo congruente con la letra jacobiana porque, si bien reproduce correctamente el inicio y el cierre del pasaje³⁰, omite un fragmento relevante para su comprensión. En este

²⁸ G UW 347: "Solamente podemos demostrar semejanzas, - porque la demostración es un ir avanzando con proposiciones idénticas -, y cada prueba supone algo ya probado, cuyo principio es solo la revelación". La cita corresponde a *LSB 225*, y, al igual con la cita anterior, salvo el agregado sobre la demostración, es fiel a las *Briefen*: "Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren; und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Prinzipium Offenbarung ist".

²⁹ G UW 347: "La tarea de la razón en general es hacer enlaces progresivamente, y su tarea especulativa es hacer enlaces según leyes de necesidad conocidas. Ahora bien, la indeterminación esencial del lenguaje humano y de la designación, así como lo mudable de las figuras sensibles, permite casi siempre que esas proposiciones obtengan una apariencia externa, como si expresaran algo más que el simple: *quidquid est, illud est* (lo que es, eso es); algo más que un simple hecho, que ha sido percibido, observado, comparado, vuelto a reconocer y emplazado con otros conceptos" (trad. J. A Díaz, p. 72 – 73).

³⁰ El inicio del pasaje dice efectivamente "*Ihr Geschäft [en referencia la razón] überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr spekulatives Geschäft, Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Notwendigkeit* (Su asunto en general consiste en establecer conexiones progresivas, y su asunto especulativo es la conexión según leyes conocidas de la necesidad [trad. Villacañas, p. 232]" (*LSB 421*), mientras el final reza „*Die wesentliche Unbestimmtheit Menschlicher Sprache und Bezeichnung, und das Wandelbare sinnlicher Gestalten, laßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äußerliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das bloße: quicquid est, illud est; mehr als ein bloßes Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt, und mit anderen Begriffen verknüpft wurde* (La indeterminación esencial al lenguaje humano y sus significados, y lo transformable de las figuras sensibles, permite a estas proposiciones ganar casi completamente la apariencia externa de que dicen algo más que el mero algo es lo que es, algo más que un mero hecho percibido, observado, comparado, reconocido y vinculado con otros conceptos [trad. Villacañas, pp. 232 – 233]" (*LSB 421*). Salvo muy poco importantes diferencias de puntuación, la reproducción es fiel.

pasaje Jacobi busca caracterizar el proceder de la razón ante lo incondicionado, afirmando que ella establece conexiones según la legalidad de lo necesario, que él especifica como lo idéntico, especificación elidida en la cita. El fragmento omitido dice lo siguiente: “[*erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit*], das ist, des Identischen; denn von einer andern Nothwendigkeit als dieser, welche die Vernunft selbst mit Hülfe des bey ihren Progreßionen unentbehrlichen Absonderens und Wiedervereinigens durch abwechselndes Halten und Lassen erschafft, und in identischen Sätzen darstellt, hat sie keinen Begriff“ (LSB 421).³¹ El proceder especulativo de la razón para Jacobi tiene como sustento la identidad de sus progresiones, sus análisis y sus síntesis, en tanto impone su mismidad en lo que pretende comprender mediante sus conceptos y sus juicios. Ella anula lo que es diferente a sí disolviéndolo en su igualdad. El principio central de la razón para Jacobi es el de identidad porque el operar de la razón se basa en la identificación de las cosas consigo mediante la idealidad de sus conceptos, y al hacerlo, aplastarlas en tanto singulares, reales y efectivas. La omisión del fragmento no resulta anodina. Ella es coherente con la interpolación de la primera cita en la cual Hegel atribuía como principio central de saber formal jacobiano la contradicción en lugar de la identidad que mentaba Jacobi en el Prefacio.

Que Hegel comprenda la contradicción como principio de la razón demostrativa en la delimitación del saber formal es también coherente con su comprensión del motivo central del pensamiento jacobiano, la recusación a la disolución de la causa en el fundamento, la cual es ponderada por él como acertada (G UW 348). Para Hegel, el principio de fundamento es el complemento necesario (*nothwendige Gegenstück*) del principio de identidad del saber formal, comprendido como principio de fundamento como tal, como principio de causa y efecto o bien como la mezcla de ambos. Para Jacobi, la identidad entre el principio de fundamento y el de causalidad no sería ilegítima en todos los casos, sino que, en el caso de respetar la base de cada uno de ellos (la experiencia del principio de causalidad y lo ideal en el caso del de fundamento), la identidad es factible.³² El principio de fundamento reconocido por Jacobi como principio del conocimiento racional, el cual establece que *totum parte prius esse necesse est*, donde lo singular está determinado solo en la identidad de la totalidad absoluta; según Hegel, entiende Jacobi el principio de fundamento como principio de contradicción y por ello lo denomina lógico; él sería una unidad abstracta a la cual es

³¹ LSB 421: “[las leyes conocidas de la necesidad], esto es, lo idéntico. Pues la razón no tiene concepto alguno de una necesidad diferente de este que la razón misma produce con ayuda de los análisis y síntesis necesarios en sus progresiones, mediante un mantener y un abandonar alternativo de notas, y presentado en proposiciones idénticas” (trad. Villacañas, p. 233).

³² En su análisis, Hegel destaca esta posibilidad remitiendo a LSB 415.

necesario que se añada lo empírico como algo diverso de sí (*GUW* 348); a la vez, considera la relación causal como un concepto de experiencia, caracterizada por la reflexión de lo heterogéneo empíricamente dado que habría de ser unido a la abstracción del principio de fundamento (*GUW* 348). Jacobi admite al saber formal que tiene por principio al fundamento comprendido como meramente lógico, a la vez que entiende que la relación causal, en tanto concepto no lógico, sino de la experiencia, debe adicionarse a él como su diverso. Mediante esta distinción, él pretende limitar el saber formal. La crítica jacobiana relaciona el principio de razón suficiente y el principio de identidad en contraposición al principio de fundamento, ya sea como principio de razón, principio de causa o la mezcla de ambos, como también la contraposición de la materia, sea como concepto o como realidad. Jacobi mienta el principio de contradicción como el principio del saber, al cual contrapone el principio de fundamento, que también se contrapone a la materia. Pero, afirma Hegel, Jacobi entiende el principio de razón suficiente como principio de contradicción, considerándolo meramente como lógico, opuesto a lo empírico, y al cual debe añadirse como su opuesto. La relación causal es algo empírico marcado por la heterogeneidad que debería llenar el concepto.

Hegel comprende el principio de fundamento en la crítica jacobiana a la razón especulativa como principio de contradicción, lo cual involucra la crítica a la distinción entre fundamento y causa. En su impugnación a la identidad de la causa y el fundamento, Jacobi pretende recusar la disolución del primero en el segundo, pero, efectivamente, en su impugnación no supone la identidad, sino la oposición misma que pretende recusar. La identidad mentada por Jacobi entre lo real y lo ideal supone propiamente la oposición entre lo ideal y lo real como condición necesaria de su identidad. Por ello, donde Jacobi afirma la identidad, Hegel comprende la operación de la contradicción. Esta hermenéutica de Hegel puede resultar disruptiva con la filosofía jacobiana en general, pero es el propio Jacobi quien sustenta la oposición en el Prefacio de 1787 al afirmar como válido el conocimiento apodíctico a la vez que la certeza inmediata de lo existente. La identidad jacobiana entre razón y causa implica como supuesto la oposición entre lo ideal y lo real efectivo, porque para mentar la disolución de la causa en el fundamento se requiere suponer la oposición de ambos, la contradicción u oposición entre lo real y lo ideal. Hegel comprende aquí el principio de identidad según la vinculación dialéctica que había establecido en *Difirenzschirift* un año antes.

A partir de esta oposición que sustenta el pensamiento de Jacobi, Hegel comprende su controversia como la filosofía en general y su defensa de las cosas singulares reales y efectivas como motivación central. Porque ante la disolución del todo en las partes en el

principio de fundamento, Jacobi pretende rescatarlas de la disolución contraponiendo la sucesión y la relación causal a la nulidad. Pero para el pensador de Pempelfort, reconoce Hegel, lo singular es anulado en el fundamento y esto lo horroriza. Las partes se disuelven en la totalidad, pero esta disolución es imperfecta y subjetiva para él en tanto carece de devenir subjetivo y de sucesión, por la cual la relación causal se añade a la totalidad. Jacobi pretende deducir tanto la sucesión como el concepto de causa y efecto a partir del ente sintiente y la cosa real sentida (*DHG* 111), pero que no merece el nombre de deducción para Hegel. El razonamiento de Jacobi, para él, es un desarrollo del presupuesto de la comunidad de las cosas singulares reales y efectivas a partir de un empirismo vulgar de raíz humeana y lockeana, por el cual se pone sin más la conciencia como una cosa sintiente, una cosa sentida y la comunidad de las cosas reales y efectivas, como elementos para el análisis de la reacción y la acción como fuentes de lo sucesivo (*GUW* 350). De este modo, Jacobi pretende enriquecer el conocimiento con el ser absoluto de las cosas singulares, su comunidad, el tiempo y la relación causal no contenida en el fundamento, estableciéndolas como cosas en sí externas al fundamento.³³

El carácter central de la filosofía jacobiana consiste para Hegel en la certeza absoluta de lo finito, unida al horror ante la aniquilación (*Vernichtung*) de lo finito en el saber formal (*GUW* 351); y ante ella no rechaza Jacobi el principio de fundamento, sino que pretende su limitación como principio del saber formal. Para Hegel, Jacobi acepta el saber formal, a la vez que admite el principio de razón como la base de su conocimiento, pero reconoce la relación causal como enlazada a ella y reniega de la aniquilación de lo finito, reclamando lo

³³ Uno de los impulsos de la confrontación del pensador de Pempelfort con las filosofías idealista es su defensa de la realidad empírica. Esta controversia resultó un sinsentido para Hegel, como manifiesta en los apuntes para sus clases sobre filosofía del espíritu del semestre de 1803 / 1804, un año después de *Glauben und Wissen* (*GW* 6, 282 – 296; trad: Hegel, G. W. F., *La primera filosofía del espíritu. Jena 1803 / 1804*, trad. J. de Zan. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, pp. 55 – 72). Este debate para él se sustenta en la oposición entre el sujeto y el objeto, en la cual el carácter del objeto es, o bien atribuido al objeto para la posición realista, o bien al sujeto para la posición idealista. Mediante esta atribución, ambas posiciones determinan la actividad de la conciencia: para el realismo la actividad del sujeto es la comparación formal de similitudes entre los objetos; para el idealista, lo único absolutamente real es el lado ideal de la oposición. Pero, afirma Hegel, “semejante disputa carece completamente de razonabilidad, no hay propiamente nada razonable que decir. El color [como tal] está en sus tres potencias [de la conciencia], en la sensación como determinidad de *lo azul*, por ejemplo, y luego como concepto formal ideal, y como nombre, como puesto en relación con *otros* [colores], como contrapuesto, y al mismo tiempo, como igual a ellos en el hecho de que son colores, en este sentido, simples, universales como colores. Esta totalidad esencial de las tres potencias de la determinidad es lo que separa a [los puntos de vistas mencionados de] aquel realismo y aquel idealismo” (*GW* 6, 292; trad. p. 66). El realismo afirma el por sí de la determinidad, su vinculación en contraposición y relega al sujeto al formalismo de la distinción y abstracción de la determinidad; es decir, establece como en sí el carácter del objeto, sus determinidades, siendo el sujeto una operación formal; el idealismo, en cambio, relega lo en sí de la determinidad, remitiendo al sujeto tanto la operación formal como las determinidades del objeto. La disputa resulta para Hegel contraria a la razón en tanto unilateral y a la vez en tanto lo disputado es la mediación entre las determinidades. Que Hegel entienda la disputa entre idealismo y realismo como carente de sustento racional, y, por tanto, no filosófica, justifica que rechace como no especulativa la defensa jacobiana de las cosas singulares reales y efectivas.

singular ante la totalidad. La crítica jacobiana al saber formal resulta para Hegel acertada, más no su resolución, la cual remite a un dogmatismo empirista. La crítica de Jacobi es lo que para Hegel pertenece a la ciencia, no su justificación, sustentada en la atribución de la causa, el tiempo, la sucesión y la comunidad de las cosas singulares reales y efectivas como cosas en sí. Esta doble estructura consistente en la ponderación filosófica de las intuiciones que sustentan la crítica a la razón, pero la infravaloración de sus desarrollos como no pertenecientes a la ciencia. La filosofía jacobiana no representa para Hegel una recusación radical del saber filosófico, sino más bien su limitación y complementación a partir de la crítica a la abstracción del fundamento y la aniquilación de lo finito, según el propio Jacobi afirma en el Prefación de *David Hume*. Él anula el conocimiento filosófico allí donde éste aparece (*GUW* 363). La tarea de Jacobi consiste para Hegel en “colocar en el lugar de ideas filosóficas expresiones y palabras que no deben saberse, ni entenderse; podrían, es cierto, tener un sentido filosófico, pero la polémica de Jacobi se dirige precisamente contra las filosofías que toman esto en serio y expresan su sentido filosófico” (*GUW* 364)³⁴. Estas filosofías que mienta Hegel son específicamente las de Spinoza y Kant, cuyo análisis por parte de Jacobi en las *Briefen* y en el ensayo *Ueber das Unternehmen des Kriticismus* caracteriza como opuesto a la filosofía.

En la polémica del pensador de Pempelfort con la filosofía kantiana, Hegel reduce la posición jacobiana a la incompreensión del carácter especulativo de la filosofía crítica y a un sinsentido basado en citas incorrectas (*falsche Citire*), injurias (*Schmähen*) y galimatías. Como ejemplo de cita incorrecta (*GUW* 364 – 365), Hegel señala el Prefacio de *Ueber das Unternehmen des Kriticismus* (*UKV* 77), en el cual Jacobi pretende mostrar una contradicción en el tiempo y el espacio como formas puras de la intuición mediante un uso no correcto de las expresiones kantianas de que se vale, sin sustentar la contradicción que pretende mostrar en el sistema. Como ejemplos de injurias (*GUW* 365 – 367), en el mismo escrito, señala Hegel la extensa cita de *KrV* B 276 – 277, con la cual Jacobi pretende justificar la tesis que afirma que “el yo toma en préstamo su realidad y sustancialidad de la materia” (*UKV* 16).³⁵

³⁴ *GUW* 363: “Gerade dieß ist das Geschäft Jacobi’s, an die Stelle philosophischer Ideen, Ausdrücke und Wörter zu setzen, die nicht gewußt noch verstanden werden sollen; sie könnten wohl auch einen philosophischen Sinn haben, aber die Jacobischen Polemik geht gerade gegen die Philosophien, worin Ernst damit gemacht und ihre philosophische Bedeutung ausgesprochen ist“.

³⁵ Hegel replica que “para la experiencia exige Kant algo en lo cual el cambio de tiempo se determine como en algo permanente, y eso permanente es la materia, lo es en verdad como algo *a priori*, y la sustancialidad es esa permanencia determinada en el tiempo en relación con la experiencia, - de estos predicados referidos a la experiencia excluye Kant expresamente el Yo soy, así como también a la existencia misma del sujeto, de modo que lo dicho por Kant difiere *toto celo* de lo que se encuentra en Jacobi sin ninguna explicación sobre lo que es realidad, sustancialidad y materia, y además le otorga a la realidad, sustancialidad y materia, así como también

Pero lo más característico del proceder polémico de Jacobi contra la especulación kantiana es para Hegel el galimatías (*GUW* 367 - 373), en el cual lo especulativo y propiamente racional de la filosofía crítica es intelectivamente captada y trasformada como propio del entendimiento (*GUW* 367). De los muchos galimatías que atribuye a la interpretación jacobiana, Hegel destaca la relación de las facultades, en la cual mienta Jacobi un “apoyarse (*Beruhén*)” una sobre otra que reposa sobre la imaginación, con lo cual, “considera que una razón que se engendra a sí misma es algo caprichoso y subjetivo, y que la experiencia sensible es verdad eterna”.³⁶

De modo no tan negativo como en los casos anteriores, destaca Hegel la recusación jacobiana a la síntesis, afirmando que, ante la cuestión sobre cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, Jacobi no cuestiona la posibilidad, sino el modo en que se efectúa el tránsito de lo puro a lo empírico: “¿cómo llega la filosofía de Kant *a priori* a un juicio? ¿Cómo induce al absoluto a engendrar la finitud, al puro tiempo a engendrar los tiempos, al puro espacio a engendrar los espacios?” (*GUW* 368)³⁷. Hegel no es tan lapidario con este cuestionamiento porque observa que manifiesta el dilema de la reflexión, el cual consiste en que, o bien la filosofía reconoce un tránsito de lo eterno a lo temporal, y con ello pone lo temporal en lo eterno mismo, convirtiendo lo eterno en temporal; o bien la filosofía no reconoce un paso de lo eterno a lo temporal, transformando en conocimiento intuitivo la absoluta simultaneidad de la totalidad, con lo cual lo eterno no se da en forma de partes y de entidades temporales, volviéndose un conocimiento deficiente que debe explicar lo temporal, lo determinado y lo singular. Jacobi asume el segundo cuerno del dilema en su análisis de la síntesis *a priori* motivado por su horror ante la aniquilación de lo finito en la totalidad abstracta del saber formal desconociendo el tránsito.

La polémica de Jacobi con la doctrina de Spinoza en las *Briefen* tiene para Hegel el mismo sustento que la controversia con la filosofía kantiana (*GUW* 363), es decir, las citas incorrectas, las injurias y los galimatías, con la particularidad que en ella el pensador de Pempelfort manifiesta su incompreensión de lo infinito. Desde la distinción entre el principio

al Yo, un sentido completamente diferente al de decir de manera general: el Yo toma en préstamo su sustancialidad de la materia. ¿Citar y tratar así a Kant no significa comportarse con él peor que con un perro muerto?” (*GUW* 366; trad. A. Díaz). Jacobi no comprende estos sentidos porque para él lo finito y el fenómeno son absolutos, con lo cual, comenta Hegel, ha reducido la verdad y la creencia a la realidad vulgar y empírica.

³⁶ Es relevante destacar que Hegel no considera que la crítica jacobiana se refiere a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* (1781), donde la imaginación ocupa un rol más central que en la segunda (1787), la cual él ha estudiado.

³⁷ *GUW* 368: “Die Hauptfrage, die Jacobi thut, ist: wie kommt die Kantische Philosophie a priori zu einem Urtheil, wie bringt sie das Absolute zur Geburt der Endlichkeit, die reine Zeit zu Zeiten, die reinen Raum zu Räumen“.

de fundamento y el principio de causalidad, Jacobi aplica en su análisis de la doctrina spinozista lo finito absoluto para señalar que le falta el principio de sucesión y a la vez éste está presente en la forma del absurdo del tiempo eterno. Jacobi entiende que la filosofía de Spinoza pretende “una explicación natural de la existencia de las cosas finitas y sucesivas” (*GUW* 352)³⁸ y desde esa pretensión busca lo finito en su negación, lo infinito. La inconsecuencia para Jacobi es que Spinoza pone el tiempo como algo en sí, en tanto cada una de las cosas singulares ha llegado a la realidad después de otra y en el fundamento (*Grund*) supondría un tiempo eterno (*GUW* 354), una finitud infinita, por la cual Spinoza habría sido engañado por su imaginación. Pero para Hegel confunde Jacobi el *infinitu actum* con el infinito de la imaginación.³⁹ Según él, Spinoza define lo infinito como “la absoluta afirmación de alguna naturaleza, y lo finito, por el contrario, como una negación (*Verneinung*) parcial” (*GUW* 355).⁴⁰ Lo infinito es caracterizado por el filósofo de Ámsterdam como el concepto absoluto, idéntico consigo, indivisible y verdadero, que comprende en sí lo finito según su esencia, mientras la infinitud del entendimiento es la infinitud en la cual nada es negado y determinado. En la infinitud de la sustancia y en su

³⁸ Referencia de Hegel a *LSB* 407. *Cfr.* Capítulo I, nota 32.

³⁹ Contra la interpretación jacobiana del infinito spinozista Hegel esgrime la Carta XII (Spinoza, B., *Epistolario*, trad. O. Cohan, Buenos Aires: Colihue, 2007, pp. 54 – 60) en la cual el filósofo de Ámsterdam explicaba a L. Mayer los problemas que acarrearán la comprensión de lo infinito. Según Spinoza: “El problema del infinito siempre pareció a todos difícilísimo y hasta inextricable, porque no distinguieron entre lo que es infinito por su naturaleza o en virtud de su definición, y lo que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino en virtud de su causa. Y además, porque no distinguieron entre lo que se llama infinito porque no tiene límites y aquello cuyas partes, aunque tengan un máximo y un mínimo, no podemos comparar y explicar con ningún número. En fin, porque no distinguieron entre lo que solamente podemos entender, pero no imaginar, y lo que también podemos imaginar” (p. 54). Para Spinoza, la sustancia no puede ser entendida sino como infinita en sí y en tanto a su esencia le corresponde la existencia, ella es eterna; la eternidad no puede ser medida sin contradicción con su esencia, por lo cual, no puede no ser infinita. La esencia de los modos, al ser afecciones de la sustancia, más no la sustancia misma, no implica la existencia, y, por tanto, considerados abstractamente, los modos no tienen eternidad sino duración; ella puede medirse mediante auxiliares de la imaginación como la mediada, el número y el tiempo. Lo infinito propiamente dicho, lo infinito en acto (*infinito actum* – p. 58), solo puede ser objeto del entendimiento, no puede ser comprendido por la imaginación, que, valiéndose de los sentidos, mide y coloca límites, siéndole imposible comprender no aquello cuyos límites no pueden ser imaginados, sino lo que carece absolutamente de todo límite. El tono de la Carta XII es polémico con quienes confunden lo infinito al usar la imaginación para su comprensión: “no debe asombrar que todos aquellos que se han esforzado por comprender el orden de la Naturaleza por medio de semejantes nociones [la medida, el número y el tiempo], y además, mal entendidas, por cierto, se hayan enredado tan asombrosamente, que, por último no han sabido desenredarse sino destruyéndolo todo y admitiendo los absurdos más absurdos. Pues, como son muchas las cosas que de ninguna manera podemos aprehender con la imaginación, sino solo con el entendimiento, como la sustancia, la eternidad, y otras; si alguien intentara explicar esas cosas con nociones de esa índole, que son meros auxiliares de la imaginación, no haría otra cosa que esforzarse en delirar con su imaginación. Y tampoco podrán comprender jamás rectamente los modos mismos de la sustancia, mientras se confundan con tales entes de la razón o auxiliares de la imaginación” (p. 57). Al considerar la Carta XII contra la interpretación de Jacobi sobre lo infinito spinozista, Hegel dirige contra él la censura polémica del filósofo de Ámsterdam contra quienes se valen de la imaginación ante lo infinito.

⁴⁰ *E. I*, prop. 8, esc. I: “Como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, de la sola Proposición 7, que toda sustancia debe ser infinita”. La Proposición 7 establece que “A la naturaleza de una sustancia pertenece el existir”; (en ambos casos, trad. Vidal Peña).

conocimiento mediante la intuición intelectual, lo particular y finito no está contrapuesto, como sucede en la abstracción, y esa es la idea misma. Lo infinito en la imaginación como tiempo y medida, por el contrario, surge de la abstracción de lo particular, en cuanto el concepto no es el de la sustancia misma y se determina y divide la existencia de los *modorum*; lo finito es negado y puesto en oposición a lo en sí no negado por la imaginación. Como queda claro, la oposición es aniquilada en lo infinito como concepto absoluto. Lo infinito puesto por la imaginación es lo empíricamente infinito, “una absoluta contradicción no resuelta” (*GUW* 355). La infinitud empírica solo es puesta cuando son puestas las cosas singulares,⁴¹ sin embargo, Jacobi acusa a Spinoza por esa infinitud empírica, en tanto es la imaginación quien llega a representarse una serie infinita de cosas sucesivas que se derivan objetiva y realmente unas a otras en un tiempo infinito. Pero el error en esta apreciación del pensador de Pempelfort, según Hegel, se encuentra en esa serie de cosas singulares y sucesivas que él considera absolutas debido a su empirismo y que él mismo introduce en la infinitud de Spinoza, por lo cual es Jacobi quien pone el tiempo eterno en la infinitud. El símil matemático, que según él es donde Spinoza se dejó engañar por la imaginación, es lo que le permite al filósofo de Ámsterdam representar mediante un espacio encerrado en dos círculos el *infinito actu*, donde el infinito es puesto a la intuición mediante el ejemplo.⁴² De la infinitud brota el verdadero carácter del pensar, la infinitud, en la cual los opuestos se anulan mutuamente, siendo su identidad infinita, una nada. Lo infinito, la verdadera igualdad de todo y de las partes, es para Hegel la idea más importante de la filosofía de Spinoza, ya que él “se encuentra el punto unificador de los atributos” (*GUW* 358), porque mientras la infinitud verdadera es $+ A - A = 0$, la infinitud de la imaginación es $+ A - A$, siendo determinados una como infinito y otro como finito. Jacobi, por tanto, no comprende el infinito de Spinoza y lo hace pasar por un producto de la imaginación, con lo cual el símil matemático vale psicológica y empíricamente, más no filosóficamente.

En la incompreensión de Jacobi de lo infinito en la doctrina de Spinoza confluyen tanto su determinación del saber formal como su horror ante la aniquilación de lo finito. Para Jacobi el tiempo es en sí y absoluto, y comprende el principio de fundamento solo en su sentido lógico al considerar las cosas y el universo de manera eterna, con lo cual estableció una sucesión ideal y subjetiva, no real y objetiva, la cual puede darse solo a partir de una

⁴¹ *E. I*, prop. 28: “Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, sin no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada ni obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta lo infinito” (Trad. Vidal Peña).

⁴² Spinoza, *Epistolario*, p. 58.

sucesión real. Que una sucesión ideal solo puede darse a partir de una sucesión real es una perogrullada a la vez que dice algo falso. Que psicológicamente una sucesión ideal requiere una sucesión real no exige ninguna réplica porque resulta evidente, pero a la vez es falso porque la sucesión ideal mentada por Spinoza refiere a las igualdades matemáticas que pueden ser reales solo en tanto simultaneidad absoluta de la totalidad. El dardo irónico de Hegel es claro: Jacobi hace un señalamiento psicológicamente evidente, pero filosóficamente improcedente al pretender solucionar en la subjetividad individual una cuestión que es plateada en la matemática. La conclusión de Jacobi, que al ser todo simultáneo en los conceptos de razón también en la naturaleza lo es, resulta por tanto correcta y simple (*einfachen*) (GWW 353). Para Hegel, Jacobi busca en la filosofía de Spinoza algo que ella no tiene, se sorprende por no hallar lo que busca y lo considera una incongruencia.

Según la hermenéutica filosófico-crítica que Hegel, la filosofía de Jacobi pertenece a la ciencia debido a su aceptación del saber formal y a la manifestación de la oposición reflexiva que mienta. Pero en sus polémicas con las filosofías genuinamente especulativas, ella incurre en importantes incongruencias que la alejan de la ciencia, al igual que en su defensa de lo finito mediante su absolutización. La filosofía de Jacobi también se aleja del pensar racional al carecer de la configuración sistemática que sustenta un método, y se vale de intuiciones inarticuladas, según manifiesta su interpretación de la filosofía kantiana y la doctrina de Spinoza. Pero estas intuiciones esporádicamente y en pequeño grado también expresan lo especulativo para Hegel. Él denomina a estas expresiones con el término “*Geistreich*”, que literalmente mienta el sentido de “rico en espíritu”.⁴³ Según Hegel:

Las expresiones de la empiria sobre la empiria son ricas en espíritu [*Geistreich*⁴⁴] porque aluden a ideas especulativas, y el interés de los escritos de Jacobi se apoya en esa música de asonancias y disonancias con ideas

⁴³ El *Wörterbuch* de los hermanos Grimm atribuye tres significados al término *Geistreich* (Bd. 5, sp. 2789 – 2794): (1) rico o con mucho espíritu; (2) talento o genio que contiene espíritu en un sentido elevado; (3) rico en vida, fuerza, frescura, etc. Los dos traductores de *Glauben und Wissen* optan por verter el término al español con el adjetivo “ingenioso” (Díaz, p. 96; Serrano, p. 104). Debido a su relevancia para la comprensión de la recepción hegeliana del pensamiento de Jacobi, tanto en 1802 como en 1817 (Cfr. Capítulo 8), optamos por verter el término al español con el sintagma “rico en espíritu” o no traducirlo.

⁴⁴ Antes de este uso del término *Geistreich*, en el *corpus* hegeliano solo puede encontrarse una mención en el Primer fragmento del primer sistema, en GW 2, 616: “*Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. Man kann in nichts geistreich sein, selbst über Geschichte kann man nicht geistreich raiso-nieren - ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar werden, woran es eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen - und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinausgeht* (La filosofía del espíritu es una filosofía estética; imposible pensar nada con finura -ni siquiera en [lo que es mera] historia sin [tener] sentido estético. Aquí debe hacerse patente qué es lo que propiamente le falta a la gente que no entiende las ideas y confiesa con toda sinceridad que le resulta confuso todo lo que vaya más allá de cuadros y registros)”, trad. J. M. Ripalda, en G. W. F. Hegel, *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 306).

especulativas, la cual, sin embargo, al romperse las ideas dentro del ámbito de la absolutización de la reflexión, no pasa de ser un tintineo que no llega a ser aquello que se espera cuando el asunto es científico, es decir, a ser palabra (*Logos*) científica articulada. Si tuviéramos que asumir y mantener ese tintineo de ideas como algo objetivo, lo cual no es correcto, integrándolo al concepto como propiedad común del pensar, no podríamos desconocer en esas expresiones una manifestación de la razón, si nos fijáramos únicamente en el sentido de las mismas. *GUW* 360.⁴⁵

El pensamiento de Jacobi no logra una articulación científica para Hegel, pero presenta expresiones ricas en espíritu, inspiradas, no filosóficas, pero que tienden a la filosofía debido a su base misma. Los momentos ricos en espíritu del pensamiento jacobiano no se deben a él mismo, sino, por un lado, al sustento de sus controversias, como es el caso de la filosofía de Spinoza, la filosofía de Kant, contra las cuales polemiza; y, por otro lado, a la razón misma que instintivamente se cuele en los intentos por anularla en la finitud. Las diversas expresiones de este estilo que podrían encontrarse en Jacobi son la elevación “de la reflexión por encima de sí misma pero solo de manera rica en espíritu (*geistreiche Weise*), es la única vía de escape para expresar la razón, cuando la finitud y la subjetividad han sido convertidas en algo absoluto; como exposición rica en espíritu (*geistreiche Darstellung*) se defiende la razón de ser asumida en lo infinito del concepto y de volverse bien común y científicidad, manteniéndose en cambio afectada de subjetividad como algo peculiar” (*GUW* 361 - 362). Estas expresiones ricas en espíritu, al ser consideradas científicamente, deben ser tratadas por el concepto, pero como meras ocurrencias inspiradas tienen la forma del formalismo de la razón porque aluden a ideas especulativas, pero solo como destellos de lo especulativo en tanto no logran la articulación propia de la palabra científica. Ese formalismo se expresa en el carácter también subjetivo y finito de su objeto, en tanto se considera la finitud como en sí.

La noción de *Geistreich* permite revisar dos cuestiones previas del análisis hegeliano. En su inicio, al mentar el saber formal en el pensamiento de Jacobi, Hegel manifestaba cierta dubitación en si se trataba del único o uno de los pocos aspectos por el cual pertenece a la ciencia. Esta vacilación puede ser comprendida ahora en tanto no solo la delimitación de la oposición del saber formal expresa lo especulativo en el pensamiento jacobiano, sino que él, como impulso de la razón, también encuentra subterfugios en algunas de las expresiones inspiradas de Jacobi por las cuales se manifiesta en un grado. Estas expresiones no se dan en

⁴⁵ Trad. A Díaz, p. 96, con modificaciones. *GUW* 360: *Geistreich sind die Ausdrücke der Empirie und über die Empirie, weil sie auf spekulative Ideen anspielen; und das Interesse der Jacobischen Schriften beruht auf dieser Musik des Anklingens und Widerklingens spekulativer Ideen, die aber, indem die Ideen sich in dem Medium des Absolutseins der Reflexion brechen, nur ein Klingen bleibt, und nicht zu dem, was, wo die Sache Wissenschaft betrifft, erwartet wird, zu dem artikulierten wissenschaftlichen Worte (Logos) gedeihen soll.*

forma articulada y en ello reside su distinción con el saber formal, el cual intenta, por medio de la recusación de la identidad de la causa y el fundamento, una articulación según el logos que resulta fallida. En las expresiones ricas en espíritu, lo especulativo solo aparece como un brillo fugaz carente del enlace y la articulación que caracterizan al conocimiento científico.

En *Glauben und Wissen* puede encontrarse el análisis de tres formas de la inspiración jacobiana y sus límites: la creencia inmediata como contraposición al saber demostrativo, la defensa de la libertad individual del hombre y la acusación de nihilismo a la doctrina de la ciencia. En relación con la creencia, Hegel plantea que ella es presentada en la filosofía jacobiana como la relación de la subjetividad absolutamente finita con lo verdaderamente absoluto, ante lo cual ella se reconoce como limitada y una nada ante lo eterno. En este reconocimiento, la creencia jacobiana es rica en espíritu porque lo finito se asume nulo ante lo absoluto que lo excede, pero, a la vez, es la propia subjetividad quien funda (*einrichtet*) ese reconocimiento, de modo que se salva y se conserva como algo en sí fuera de lo absoluto, siendo esta su pobreza especulativa. A lo universal separado de lo particular se le contrapone la identidad absoluta de lo universal y lo particular, pero también lo particular mismo. Contra ambas oposiciones expuso Jacobi la creencia intentando salvar la finitud de lo absoluto. Desde una posición empirista él extendió la creencia al saber de lo particular por fuera del concepto, a la representación empírica inmediata de la objetividad común (*gemeinen*),⁴⁶ por lo cual ella considera en primer lugar la realidad efectiva común.⁴⁷ Por ello Hegel afirma que la creencia jacobiana incluye la percepción sensible como saber de la realidad efectiva común, pero también las verdades eternas son reducidas a esa percepción, a lo temporal y a lo corporal (*GUW 377*). Es esta creencia la que justifica el rechazo de Jacobi por lo especulativo (*GUW 377 – 378*).

Pero además de la certeza de la realidad efectiva común, en la filosofía jacobiana también subsiste para Hegel una creencia de lo eterno. Ésta pone lo absoluto como objeto y en tanto solo se reconoce como conocimiento subjetivo y formal, lo separa del conocimiento racional (*GUW 379*). La creencia puesta en relación con la reflexión no está en condición de elevarse por sobre la subjetividad y la finitud, por tanto, implica una degradación de la creencia en sí misma (*GUW 322 – 325*). De este modo la subjetividad es santificada en detrimento de la creencia en tanto ella mienta solo la subjetividad finita, y, al hacerlo, restringe el objeto de la creencia, tanto a la experiencia empírica como en relación con lo

⁴⁶ También podría traducirse como “vulgar”, como efectivamente lo hace Díaz (p. 124), privilegiando el sentido implícito que Hegel atribuye a lo empírico.

⁴⁷ Hegel justifica esta apreciación con una extensa cita textual de *LSB 215*

eterno. La filosofía jacobiana se contrapone a su inspiración especulativa inicial y resulta solamente una alabanza al hombre.⁴⁸

El hombre alabado por ella no es el género, sino el individual finito, como manifiesta la segunda inspiración jacobiana analizada por Hegel, la libertad concreta. La belleza ética (*sittlichen Schönheit*) para el filósofo de Stuttgart presenta dos aspectos fundamentales (*GUW* 381); por un lado, la vivacidad como individualidad contraria a los conceptos abstractos; y, por otro lado, la universalidad y objetividad en la forma del concepto y de la ley. La filosofía jacobiana solo considera el primer aspecto, descuidando el segundo, en tanto fundamenta lo ético en la experiencia de la subjetividad finita por medio de lo vivido de sus sentidos y sus inclinaciones.⁴⁹ Lo más vívido es para Jacobi la patria, el pueblo y la ley como cosas (*Dinge*), a las cuales la experiencia de la subjetividad se habitúa como a las cosas que se presentan a los sentidos. Lo más vívido no es para Jacobi sagrado sino común (*gemein*). Él concibe entonces con contingencia y dependencia el fundamento de la libertad ética, comprendiendo lo racional como empíricamente común, y rechazando el concepto, lo cual se condice en su filosofía práctica con el rechazo a la ley como forma objetiva del concepto en la eticidad (*Sittlichkeit*). Para Hegel, este rechazo tiene su expresión paradigmática en un pasaje de *Jacobi an Fichte* que cita en toda su extensión:

Sí, yo soy el ateo e ímpio, quien contra la voluntad que nada quiere, - quiere mentir, como mintió Desdémona moribunda, quiere mentir y engañar como Píldes que se hizo pasar por Orestes, quiere asesinar como Timoleón, quebrantar la ley y el juramente como Empaminondas, como Juan de Witt, suicidarse como Otón, robar en el templo como David- sí, recoger espigas en sábado, aunque solo fuera porque tengo hambre y la ley fue hecha para el hombre y no el hombre para la ley. Porque con la más sagrada certeza que tengo en mí, se que el *privilegium aggratiandi*⁵⁰ por tales crímenes, contra la pura letra de la ley absolutamente universal de la razón es el auténtico derecho de majestad del hombre, el sello de su dignidad, de su naturaleza divina. *GUW* 380 – 381⁵¹; *JAF* 32.

⁴⁸ *GUW* 362: “la exposición y el filosofar se refieren ante todo al hombre y versan sobre él: que nosotros nos encontramos situados en la tierra y que como allí se dan nuestras acciones, así también es nuestro conocimiento; que tal como sea nuestro comportamiento moral, así es también nuestra manera de ver las cosas que tengan que ver con ello, etc.”, trad. Díaz, p. 100.

⁴⁹ Hegel justifica esta lectura mediante el análisis del pasaje *LSB* 240.

⁵⁰ Privilegio de recibir perdón.

⁵¹ Trad. A Díaz con modificaciones, p. 133 – 134. *GUW* 380 – 381: „*Ja ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der Nichts Will, wie zuwider – lügen Will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub begehen wie David – Ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Denn mit heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich – daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Vebrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist*“.

La expresión “la ley fue hecha para el hombre y no el hombre para la ley” para Hegel no pretende mentar la vinculación de la ley con el género del ser humano, sino con el hombre concreto y finito, un hombre con nombre. De este modo, en coherencia con la santificación de la subjetividad finita absoluta, Jacobi rechaza la objetividad de la ley. En tanto desprecia la objetividad de la belleza ética, Hegel considera como expresión de su filosofía práctica solo las figuras (*Gestalten*) con que expresó sus ideas prácticas.⁵² Las figuras éticas de Jacobi muestran la condena a contemplarse siempre, constantemente, solo a sí mismos, como *Allwill* y *Woldemar*. En Jacobi está la idea especulativa en forma subjetiva como particular, como ingeniosa, más no universal, que saliéndose del instinto se vuelva algo para pensar.

La tercera inspiración de la filosofía de Jacobi mencionada por Hegel en *Glauben und Wissen* es el nihilismo. Como expusimos anteriormente⁵³, la crítica de Jacobi al conocimiento racional, iniciada en las *Briefen* y continuada en su confrontación con la filosofía kantiana en *David Hume*, desemboca en una recusación al idealismo en la epístola a Fichte en tanto forma del nihilismo. Para el pensador de Pempelfort el conocimiento demostrativo se caracterizaba por la comprensión causal, donde la causa se identifica con la eficiente y tiene como consecuencia la supresión de la libertad y el fatalismo. Para él este tipo de conocimiento alcanzaba su más elevada expresión en la filosofía spinozista. Por otro lado, en su contienda con Kant, Jacobi caracteriza el aspecto teórico de la filosofía trascendental como una forma de mero subjetivismo que al intentar conocer la realidad por medio de formas puras la aniquila y tiene por resultado un saber vacío, carente de referencia objetiva. En 1799, Jacobi caracteriza la filosofía de Fichte como la forma más perfecta del idealismo en tanto el Yo, principio absolutamente incondicionado, es la disolución y el vacío en que sucumbe lo existente; con lo cual, la doctrina de la ciencia se trataría de un spinozismo perfeccionado, una construcción teórica que se constituye en oposición a lo verdadero. Frente a esta filosofía de la nada, Jacobi exponía su saber sobre lo verdadero. La recusación jacobiana al idealismo, como expusimos en § 2 del primer capítulo, tiene por base dos sentidos de nihilismo: uno

⁵² Hegel sintetiza esas ideas del siguiente modo: “el tono fundamental de esas figuras es esa carencia consciente de objetividad, una subjetividad que se aferra a sí misma, la perpetua reflexión sobre su personalidad, en vez de circunspección; una consideración que se vuelve constantemente sobre el sujeto y pone en lugar de la libertad ética la más grande meticulosidad, un egoísmo nostálgico y una enfermiza eticidad; un estarse considerando a sí mismo, que ejecuta sobre la bella individualidad la misma transformación que se efectuó en la fe, a saber, la de otorgarse mediante esa conciencia de la belleza individual la conciencia de haber superado la subjetividad y aniquilado el egoísmo, precisamente poner mediante esa conciencia la suprema subjetividad y la idolatría interior, y haberlas a la vez justificado” *GW* 4, 383, trad. Díaz p. 137.

⁵³ *Cfr.* Capítulo I, § 2.

como nulidad y otro como oposición absoluta. Por un lado, el nihilismo del idealismo daría cuenta del intento de derivación de la existencia de las cosas a partir de la proposición “Yo soy” (que se considera apodíctico); en este sentido se identifica con un proceso deductivo marcado en su origen y en su determinación por la nulidad; en su origen, por la indeterminación absoluta del Yo como principio que asume las cosas como figuras, a la vez que las aplasta en tanto cosas; y en su *determinación*, en tanto habrá de recrear lo que ha aplastado como derivación lógica de su pureza (crea un mundo desde el vacío de la pensar puro); de este modo, el origen y el destino coinciden en un proceso de nulidad. Por otro lado, el nihilismo del idealismo mienta también el sentido de oposición absoluta y excluyente de lo verdadero, que para el pensador de Pempelfort recibe el nombre de Dios. Al operar el Yo como principio vacío de derivación de la existencia, el hombre necesariamente se autoproclama Dios y creador de un mundo fantasmagórico; frente a éste se halla el incognoscible agente de la creación, previo y exterior al saber, accesible únicamente al sentimiento; por tanto, el nihilismo excluye lo verdadero de la nada que crea y opone la nada que la nulidad constituye a lo verdadero de modo excluyente. En el pensamiento jacobiano ambos sentidos de nihilismo son mutuamente dependientes: la nulidad de lo existente implica el desconocimiento de lo verdadero y por tanto su oposición, o, dicho en otros términos, la nulidad de lo existente supone la oposición en tanto su determinación no es absoluta, en tanto lo verdadero, el lugar propio del ser, permanece incólume frente a la aniquilación egoísta del Yo. Por otro lado, el interés principal de la crítica de Jacobi se asienta en el nihilismo como oposición porque éste nunca podría ser radical: ante el origen y el destino del mundo fantasmagórico permanece incólume lo verdadero, o, dicho en otros términos, el nihilismo como ateísmo puede negar al ser eterno, externo y subsistente, pero no por ello hace mella en la creencia que el corazón de Jacobi guarda de él.

En *Glauben und Wissen* mienta Hegel los dos sentidos de nihilismo presentes en la acusación de Jacobi, habilitando su sentido de nulidad en términos propedéuticos y recusando como filosóficamente irrelevante su sentido de oposición absoluta. Califica la filosofía fichteana como un nihilismo imperfecto⁵⁴ considerando fundamentalmente *Die Bestimmung des Menschen*⁵⁵. Antes de pasar al análisis hegeliano conviene hacer dos observaciones sobre

⁵⁴ En *Glauben und Wissen* Hegel juzga las doctrinas que tienen por base la reflexión del entendimiento con el adjetivo *unvollkommen* que en español puede traducirse tanto como “imperfecta”, “incompleta” o incluso por “no absoluta” (Díaz en su traducción opta por “imperfectas”). Estas doctrinas tienen en la necesidad empírica su fundamento de comprensión porque lo finito se hace uno con la conciencia y halla su justificación. En este sentido el nihilismo de Fichte es imperfecto, *unvollkommen*.

⁵⁵ Fichte, J. G. *El destino del hombre*, trad. J. R Gallo Reizabal. Salamanca: Sígueme, 2011 [1800].

esta obra de Fichte.⁵⁶ Primera observación: la conclusión del “Libro segundo” es el autoreconocimiento por parte del saber de su limitación frente a un allende inaccesible; él mismo caracterizado como conjunto de imágenes que se reproducen a partir de otras imágenes, halla imposible el acceso a su referente con lo cual se descubre como una nulidad fantasmagórica;⁵⁷ y Fichte admite que “el saber no es realidad, precisamente porque es saber”.⁵⁸ Segunda observación: luego de la autolimitación del saber, resulta una tarea de la creencia (*Glauben*) el acceso a la realidad interdicta de lo único que subsiste, lo no sensible⁵⁹; Fichte parecería mentar aquí uno de los sentidos de nihilismo que el pensador de Pempelfort espeta al idealismo: un saber que se opone a lo verdadero de modo absoluto. Al menos así lo entiende Hegel en su análisis en *Glauben und Wissen*.

Hegel afirma que “lo primero de la filosofía es conocer (*zu erkennen*) la nada absoluta” (*GUW* 398)⁶⁰ y con ello invierte la acusación jacobiana al idealismo concibiendo el nihilismo como conocimiento de la nada, en continuidad con la caracterización de la filosofía y de lo absoluto que realizó en el *Differenzschrift*. Como destacamos al inicio de este apartado, el surgimiento de la filosofía para Hegel era la respuesta a la necesidad de una época marcada por la escisión y cuyo carácter distintivo representaba el dualismo. La razón, en su exigencia de unidad, obliga a conducir todo lo condicionado a lo incondicionado para superar los opuestos cristalizados, pero no lo logra porque las oposiciones se han transformado en contraposiciones absolutas en las filosofías de la reflexión; en ellas el entendimiento emula a la razón en su búsqueda de unidad incondicionada, pero exige una unilateralidad complementaria debido a la lógica oposicional que le es intrínseca y lo incondicionado impone una contraposición que la transforma en unilateralidad. Pero la unidad incondicionada es la diferencia absoluta de lo unilateral, es la nada desde donde ha surgido todo ser, toda la diversidad de lo finito y toda unilateralidad (*DFS*, 16).⁶¹ La unidad incondicionada es nada para la reflexión intelectual en tanto nulifica cada una de sus unilateralidades; para la reflexión racional, en cambio, ella es lo absoluto. La filosofía

⁵⁶ Para la cuestión del impacto de la crítica de Jacobi en la constitución de la filosofía de Fichte ver: Villacañas, J. L. “Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el nihilismo”, en *Daimon: Revista de Filosofía*, 1994, 9, pp. 135 – 154; López Domínguez, V. “Muerte y nihilismo en el pensamiento de J. G. Fichte” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, 1994, pp. 39-154; Serrano, V. (2013). “Vida, naturaleza y nihilismo efectivo en Fichte” en *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2013, 30 (1), pp. 91-106.

⁵⁷ Fichte, *El destino del hombre*, p. 114.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Fichte, *El destino del hombre*, p. 192.

⁶⁰ *GUW* 398: “*Das Erste der Philosophie aber ist, das absolute Nichts zu erkennen*”.

⁶¹ *DFS* 16: “(...) *das Nichts das Erste, woraus alles Seyn, alle Mannichfaltigkeit das Endlich hervorgegangen ist* (la nada es lo primero de donde ha provenido todo ser, toda la diversidad de lo finito – trad. Paredes Martín, p. 24)”

propriadamente dicha tiene por tarea conocer lo absoluto, no por medio del entendimiento, sino por medio de la reflexión en tanto razón, la cual es ella misma solo en referencia a lo absoluto, la reflexión que se aniquila a sí misma y con ella a todo ser y a todo lo limitado poniéndose en referencia a con la unidad incondicionada de lo absoluto (*DFS* 16).

Cuando en *Glauben und Wissen* afirma Hegel que lo primero en la filosofía es conocer la absoluta nada, mienta esta nada desde el entendimiento, pero representa ella un límite infranqueable para las filosofías de la reflexión que se hallan para él en la nada opuesta a la filosofía, lo finito, el fenómeno en tanto absoluta realidad; y lo propriadamente absoluto y eterno, la unidad incondicionada, es nulo para el conocimiento intelectual. Hegel identifica aquí dos sentidos de nada. Por un lado, un sentido es propio de un punto de vista que otorga realidad a lo finito, siendo una nada relativa y carente de valor para el conocimiento; ella es la nada de las filosofías de la reflexión y que, en la creencia inmediata jacobiana, que inicialmente se reconocía como nada ante lo absoluto, representa su riqueza especulativa. Pero frente a este sentido puede encontrarse otra nada, una absoluta, donde es suprimida toda oposición producto de la absolutización de las operaciones del entendimiento; el carácter absoluto de esta nada se corresponde con el nihilismo del comienzo de la filosofía. Por tanto, al igual que Jacobi, comprende Hegel el nihilismo en dos sentidos. Por un lado, la nulidad como proceso que aniquila la realidad de lo finito, pero, a diferencia del pensador de Pempelfort, ella es la tarea propedéutica de la filosofía en su conocimiento de lo absoluto. La nulidad debe aniquilar también las operaciones absolutizadas del entendimiento en sus pretensiones de unidad incondicionada y volver nulas todas las contraposiciones producidas por él. Por tanto, la nulidad avasalla también el sentido de nihilismo como oposición entre lo verdadero y lo no verdadero, entre el ser y el no ser, en tanto se la reconoce como el resultado de la absolutización de las operaciones del entendimiento, como una nada que requiere una contraposición para transformarse en unilateralidad, es decir, mienta una nada relativa y no absoluta.

La ponderación propedéutica del nihilismo por parte de Hegel buscaría resolver la recusación de Jacobi al idealismo.⁶² Ella consiste en mentar un nihilismo que nulifique lo

⁶² Si se considera el saber formal, las expresiones inspiradas y la ponderación del nihilismo por parte de Hegel, resulta al menos problemática la reducción del pensamiento jacobiano a una antifilosofía, como sostiene Buée (*Cfr.* nota 21). Él reconoce que Hegel atribuye algo especulativo al pensamiento jacobiano, ¿por qué entonces es la expresión de lo antifilosófico? Hay ecos de lo especulativo en él, al igual que en la filosofía kantiana y en la doctrina de la ciencia, ¿por qué ellas sí son filosóficas y el pensamiento jacobiano no? La clave, a nuestro entender, es que Buée presupone que el pensamiento jacobiano es irracional por mentar una crítica radical a la razón, pero esta imagen del pensador de Pempelfort no es del todo correcta, como mostramos en el primer capítulo de nuestra investigación; tampoco parece ser la imagen que asume Hegel en *Glauben und Wissen* al reconocer la inspiración especulativa jacobiana y al advertir que en Jacobi hay un reconocimiento de la razón

finito y las determinaciones dualistas del entendimiento como condición de un acceso genuinamente idealista a lo absoluto.⁶³ En contraposición, un idealismo que sostenga el nihilismo como oposición debe considerarse incompleto, como una filosofía imperfecta. Este es para Hegel el caso de la filosofía de Fichte. Al mentar la relación de la doctrina de la ciencia con el nihilismo escribe:

(...) en lo que atañe al sistema de Fichte en esta cuestión, la tarea del nihilismo [*Aufgabe des Nihilismus*] le corresponde en todo caso al puro pensar; pero no logra [*es ist aber nicht fähig*] cumplirla, porque este puro pensar se queda en uno de los lados y por tanto esa posibilidad infinita tiene a la vez frente a sí y consigo una realidad efectiva [*Wirklichkeit*] infinita. Y así el Yo es simplemente afectado al infinito por un no-Yo, como tiene que ser, ya que la infinitud del pensar, que sólo es miembro de la oposición, debe ser puesto como algo que es *en sí*; pero por esa razón su *correlatum* simplemente no puede ser aniquilado, sino que salta con insuperable elasticidad, ya que el destino supremo los ha soldado a ambos con cadenas de diamante. *GUW* 398.⁶⁴

Según Hegel, la filosofía de Fichte inicia el puro pensar con un principio incondicionado, con lo cual su comienzo es genuinamente idealista. La tarea del nihilismo como nulidad de lo determinado le corresponde a este puro pensar. Pero éste no la lleva a término porque opera desde el entendimiento y permanece en la oposición (*Gegensatz*)⁶⁵, en la legalidad oposicional que caracteriza al entendimiento. Por esta razón, dice Hegel, esa posibilidad (*Möglichkeit*)⁶⁶ infinita tiene frente a sí y junto a sí una realidad efectiva (*Wirklichkeit*)⁶⁷ infinita. El pensar, o la infinitud, que es solo un miembro de la oposición, debe ser puesto como algo en sí (*als an sich seiend gesetzt sein soll*), y es afectado al infinito

como el presupuesto de lo especulativo y una aceptación de la razón en términos de saber formal; el pensamiento jacobiano para Hegel más bien parece identificarse con una limitación de la razón a partir de la constatación de la disyunción excluyente entre lo real y lo formal.

⁶³ Si bien Hegel esgrime el nihilismo como condición metodológica del conocimiento de lo absoluto, él no está suficientemente especificado, sino que reitera las inconsistencias características de los primeros años de Jena sobre la relación entre filosofía y no-filosofía (Palermo, S. V. “‘Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada’. *Fe y saber* ante la cuestión del nihilismo”, *Revista Electrónica Estudios Hegelianos*, 12, 20, 2015, pp. 50 - 70) o entre el absoluto y lo que no lo es de la ausencia de medición.

⁶⁴ Trad. Díaz, p. 165, con modificaciones. *GUW* 398: “*aber was das Fichtesche System selbst hierüber betrifft, so liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus in dem reinen Denken; es ist aber nicht fähig zu ihm zu gelangen, weil dies reine Denken schlechthin nur auf einer Seite stehenbleibt und also diese unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit sich gegenüber und zugleich mit sich hat. Und so ist das Ich schlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich affiziert, wie es sein muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegensatzes ist, als an sich seiend gesetzt sein soll; aber darum kann sein correlatum schlechthin nicht vernichtet werden, sondern springt mit unüberwindlicher Elastizität hervor, denn beide sind durch das höchste Schicksal mit diamantenen Ketten zusammengeschmiedet*”.

⁶⁵ Hegel no menciona explícitamente la *Gegensatz* en el pasaje citado. Refiere solamente que el pensar puro “se queda en uno de los lados” (*dies reine Denke schlechthin nur auf einer Seite stehen bleibt*), pero el lado supone un opuesto, por lo cual la frase tendría por sujeto a la *Gegensatz* característica de la filosofía de la reflexión.

⁶⁶ La ironía hegeliana como aguijón: el pensar puro es una posibilidad y una oportunidad desperdiciada por Fichte en la limitación de la infinitud por la finitud.

⁶⁷ La realidad de la finitud como lo que subsiste de suyo.

por un No-Yo; por ello su *correlatum* no puede ser aniquilado (*nicht vernichtet werden*), lo cual es la tarea del genuino nihilismo, a saber, la nulidad de las oposiciones. El principio incondicionado como inicio del pensar puro de la doctrina de la ciencia permite a Hegel atribuir la tarea del nihilismo a la filosofía de Fichte, pero este iniciar no cumplimenta la tarea porque la legalidad dualista del entendimiento lleva a una contraposición entre lo incondicionado y lo condicionado, más no a la nulidad de lo condicionado, a la nada absoluta que es el verdadero inicio de la filosofía. El iniciar nihilista de la filosofía de Fichte instituye una nada relativa, una nada desde la contraposición excluyente entre lo condicionado y lo incondicionado, y desde los fundamentos mismos de su sistema una nada absoluta y un genuino idealismo resultan imposibles.

Tomando por base el Libro tercero de *Die Bestimmung des Menschen*, justifica Hegel la imposibilidad de la filosofía fichteana de aniquilar la escisión característica de la filosofía de la reflexión intelectual (*GUW* 349 – 401). Observa, en primer lugar, que el orden moral del mundo, que se encuentra en la creencia, está fuera del Yo y solo adquiere realidad para él mediante un progreso infinito en donde, o bien el Yo llega al orden moral, o bien el orden moral llega al Yo. En segundo lugar, si las cosas se volvieran para el Yo lo que ellas deberían ser, el no-Yo dejaría de ser y se volvería Yo, en cuyo caso el Yo=Yo sería la identidad absoluta sin un segundo principio, el Yo suprimiría aquello que el mismo pone y dejaría él mismo de ser Yo; por esta razón la dualidad es necesaria para el sistema de Fichte y sin ella su pensar sucumbiría. Para Hegel, la realidad (*Realität*) no dualista está en la creencia y por esa razón en la filosofía de Fichte no se halla la identidad entre el pensar y el ser (lo único y lo primero de la filosofía), como tampoco puede ser pura la negatividad no dualista, la nada; debería ser pura, pero se la fija y vuelve a ser subjetividad. En este punto Hegel continúa el idealismo subjetivo que formulara contra la filosofía fichteana en la *Differenzschrift* (*DFS* 37). La estructura de la crítica es muy semejante: la filosofía de Fichte tiene un inicio genuinamente idealista, pero no logra llevarlo a cumplimiento porque opera según la legalidad oposicional del entendimiento.⁶⁸ El nihilismo que, en continuidad con Jacobi, atribuye a la filosofía de Fichte resulta incompleto, no consumado, frente a un nihilismo genuino, cuya base es la nada como nulidad de toda determinación, incluyendo las oposiciones que establece y sostiene el entendimiento. La *Wissenschaftslehre* se desarrolla necesariamente a partir de la dualidad que garantiza la subsistencia del puro pensar, razón por la cual lleva a un

⁶⁸ En términos de Siep (2015): 39: “Hegel atribuye a Fichte el concebir la idea de la razón como identidad de pensar y ser, pero no haberla podido desarrollar en un sistema, porque entendió la razón sólo como la actividad incondicionada de la autoconciencia”.

nihilismo relativo y no absoluto. Jacobi intuyó inspiradamente este proceder, pero, ante su defensa de la finitud absoluta de lo singular, la concibió como una acusación al genuino idealismo.

Hegel no vuelve a hacer mención a la “*Aufgabe des Nihilismus*” en sus escritos publicados durante el período de Jena.⁶⁹ Ello resulta significativo porque, según comentamos, la caracterización del nihilismo parecería ser relevante para determinar el genuino idealismo, el cual es uno de los propósitos más importantes de sus escritos durante los años de Jena. Sin embargo, Hegel abordó la nulidad de lo finito sin mencionar el término “*Nihilismus*” en otro escrito del período, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*⁷⁰. El escepticismo, afirma Hegel, en su núcleo más íntimo es filosofía, la cual está sobre las determinaciones históricas como el dogmatismo o las diversas formas del escepticismo. Este núcleo se fundamenta en la identidad entre la *proposición genuinamente racional* y el principio del escepticismo. Hegel continúa aquí las determinaciones de la filosofía que emprendiera en la primera parte del *Differenzschrift*, a saber, que la idea de la filosofía implica su unidad en y por sobre sus manifestaciones históricas; que la razón es el fundamento del filosofar propiamente dicho, no el entendimiento y sus determinaciones; que la razón implica una unidad contradictoria; y que el principio de la filosofía es una proposición fundamental. También en continuidad con el principio de la filosofía mentado en el *Differenzschrift* (GW 4, 237), Hegel afirma que la unidad de la razón no está mentada en las proposiciones formales que mantienen la oposición y contradicción entre los conceptos que son su contenido y sobre los que ella reflexiona, pues éstos habrían de reproducir la lógica intelectual; por el contrario, una proposición será propiamente racional en tanto el aislamiento de los conceptos sobre los que reflexiona muestra que ellos están superados y unificados (*aufgehoben*) de tal manera que se contradicen entre sí (GW 4, 208). Los conceptos en su separación y su mutua contradicción encuentran su unidad en la proposición especulativa, y ésta incluye en sí la igualdad y la diferencia siendo lo racional. Lo mismo ocurre, según Hegel, con el principio del escepticismo que versa: “*panti logoi logos isos antikeitai*”⁷¹. En él es también mentada la igualdad de argumentos diversos en relación con una unidad argumentativa mayor. Es decir,

⁶⁹ Este sintagma no vuelve a parecer en la obra hegeliana.

⁷⁰ Publicado en el segundo volumen del primer tomo de la *Kritisches Journal der Philosophie*, en marzo de 1802, cinco meses antes que *Glauben und Wissen* (Cfr. nota 4). GW 4, 197 – 238; trad. española: *Relación del escepticismo con la filosofía; exposición de sus diversas modificaciones y comparación del más moderno con el más antiguo*, trad. C. Paredes, Barcelona: Biblioteca Nueva, 2006.

⁷¹ “Contra todo argumento hay otro igual en el lado opuesto”. Sexto Empírico, *Hipótesis Pirrónicas*, 18. Citado por Hegel en GW 4, 208. La traducción corresponde a Paredes, p. 66.

la diferencia y la igualdad de los argumentos están superadas y unificadas en una instancia mayor. A partir de esta identidad, Hegel destaca que el genuino escepticismo no se dirige contra la razón, sino solo contra el conocer de lo finito, es decir, el entendimiento (*Verstand*) (GW 4, 216). El genuino escepticismo se dirige contra todo lo que se encuentre condicionado por otro y muestra en él un principio de razón. En la diversidad de los fenómenos y de las finitudes, reconociendo la antinomia propia de lo finito, conoce la no-verdad de éste. Por tanto, afirma Hegel, puede el escepticismo ser considerando como el primer grado (*die erste Stufe*) hacia la filosofía, en tanto su comienzo debe darse en la elevación por sobre la verdad de la conciencia común y el presentimiento de una verdad superior (GW 4, 216). Ante la certeza de un hecho, el escepticismo prueba que ella es nada, con lo cual deja de ser formal la incertidumbre frente a los fenómenos y se eleva a todo el ámbito de la realidad efectiva y la certeza en la potencia de incerteza (GW 4, 216). Por tanto, afirma Hegel, “el escepticismo al que la libertad de la razón eleva por encima de esta necesidad de la naturaleza, en tanto que la conoce como nada [*er sie für nichts erkennt*]” (GW 4, 216). Él conoce como nada la necesidad de la naturaleza en tanto vuelve nula toda certeza que la conciencia tenga de ella.

A pesar de que Hegel no utiliza el término “*Nihilismus*”, parecería haber una oposición y una continuidad metodológica entre él y el escepticismo. El nihilismo, por un lado, vuelve nula la realidad de lo finito como acceso a lo infinito; el escepticismo, a su vez, vuelve nula toda certeza sobre lo finito al transformarla en incerteza. De este modo ambos resultan propedéuticos al idealismo: la *Aufgabe des Nihilismus* es un momento metodológico del genuino idealismo que permite un acceso a lo absoluto despojando a lo finito de sus determinaciones; el escepticismo es el primer grado de la filosofía en tanto descubre la antinomia en lo finito y la verdad racional en las determinaciones del entendimiento. Pero a la vez, mientras el escepticismo accede a lo propiamente racional en la identidad de su principio con la verdad de la razón, el nihilismo consiste en el movimiento negativo del entendimiento vuelto sobre lo finito, con lo cual no accede a la unidad de la contradicción, sino que permanece preso de uno de los lados de la oposición. La infinitud como producto del nihilismo, al ser unilateral, exige frente a sí un opuesto para constituirse en sí, con lo cual su nulidad es intelectual y no propiamente racional. Esta diferencia permite determinar la nulidad de lo finito propia del nihilismo y del escepticismo. El primero vuelve nulo lo finito en tanto finitud contrapuesta a la infinitud; el escepticismo vuelve nula la certeza que anida en lo finito, no lo finito mismo. El nihilismo supone el pensar puro enfrentado a otro que es su diferencia a la vez que el resultado de su aniquilación. Para el escepticismo, en cambio, esa exterioridad ya ha sido aniquilada e itroyectada a la conciencia; es decir, la nulidad

escéptica no se vuelve sobre una exterioridad sino sobre la propia conciencia, sobre las certezas de la conciencia. Por eso Hegel puede afirmar que es en el escepticismo donde la razón conoce su libertad (GW 4, 216), pero esta libertad solo puede sostenerse a partir de la nulidad de lo finito, y, por tanto, del nihilismo, con lo cual la razón supera y supone en sí el límite del movimiento negativo de la reflexión intelectual.

La diferencia y la continuidad metodológica entre el nihilismo y el idealismo mientan también la relación entre los límites del entendimiento y la razón: mientras el primero consiste en el movimiento negativo propio de la reflexión que encuentra su límite en la oposición irresuelta, la razón se concibe como la unidad de la oposición que incluye en sí ese movimiento negativo a la vez que los supera. Esto habilita la siguiente suposición: el escepticismo permitiría la consumación metodológica del nihilismo. Como señalamos anteriormente, el nihilismo no puede ser consumado en tanto reproduce, en su nulidad, la lógica negativa y a la vez oposicional de entendimiento. La nulidad de lo finito haya en sí la imposibilidad de avanzar sobre las operaciones oposicionales del entendimiento, por ello queda presa de la oposición nada y ser, y la nada de la finitud no es en sí una pura nada sino una nada unilateral, una nada que requiere de otro para constituirse. El escepticismo, en cambio, escapa a esa lógica intelectual en tanto su objeto es la certeza de lo finito y su resultado es la aniquilación de ella, ya no del entendimiento, sino de la razón. En tanto el escepticismo es una superación por parte de la razón de los límites de la negatividad intelectual, el nihilismo podría encontrar en esa superación su propia consumación.

Considerando nuestra caracterización sobre la recepción al inicio de este capítulo, podríamos decir, en síntesis, que la recepción inicial del pensamiento jacobiano por parte de Hegel consiste en una hermenéutica crítico-filosófica. A partir de la crítica polémica y unilateral que esgrime el ensayo de *Kritisches Journal der Philosophie*, ella pretendió delimitar lo propiamente especulativo del pensamiento jacobiano. Mediante el patrón de la reflexión y su distinción entre intelectual y racional, el análisis hegeliano recuso como no filosófico el sustento de la filosofía jacobiana, su defensa de las cosas singulares reales y efectivas, como también sus polémicas con las filosofías genuinamente especulativas. Lo filosófico que Hegel observó en el pensamiento jacobiano, en cambio, consiste en la oposición reflexiva al saber formal y diversas expresiones esporádicas e inconexas que manifiestan de modo inspirado e insipiente lo especulativo. De estas intuiciones ricas en espíritu, dos se vinculan con la propedéutica de la filosofía, el saber formal que pone la oposición inherente a la reflexión intelectual y la acusación del nihilismo como la nulidad de las oposiciones intrínsecas y también las puestas por el entendimiento. En términos de

recepción, esta última intuición podría ser considerada una apropiación por parte de Hegel en tanto él se vale del término *Nihilismus*” acuñado por Jacobi para su propia comprensión del comienzo de la filosofía. Pero este hecho es limitado en tanto apropiación al no replicarse en los siguientes escritos hegelianos, si bien su sentido no parece ser abandonado.

§ 2. Las figuras de la conciencia y el pensamiento jacobiano

La recepción del pensamiento de Jacobi en la decantación sistemática del período de Jena resulta problemática. La indagación de la filosofía hegeliana durante los años de Jena tiene como interés central un conocimiento sistemático constituido por un método, el cual requería una propedéutica como introducción al sistema. La crítica filosófica, el escepticismo y el nihilismo durante esos años pueden considerarse como exploraciones propedéuticas al saber filosófico que tienen su decantación en la obra que se presenta como una introducción al método, *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, publicada en 1807.⁷² En continuidad con la idea sobre el escepticismo como primer grado de la filosofía, la *Phänomenologie* se presenta como la consumación del escepticismo⁷³ (*Phä* 57), como la primera parte de la ciencia, que en el saber absoluto alcanza el momento inicial del método. La versión no consumada del escepticismo ve en la presentación (*Darstellung*) de la no-verdad de la conciencia un movimiento sólo negativo; identifica como único resultado de la duda (*Zweifel*) la pura nada (*reine Nichts*), la cual determina y abstrae de la nada de la cual ella misma es resultado.⁷⁴ La conciencia escéptica encuentra su límite en esta nada abstracta o vaciedad, desde la cual no puede seguir avanzando y debe quedar a la espera de que se le presente algo nuevo para arrojarlo a este vacío (*Leehr*) (*Phä* 57). Pero consumir el escepticismo y con ello efectivizar la ciencia de la experiencia de la conciencia como propedéutica del sistema supone aceptar la nada como el verdadero resultado, es decir, como una negación determinada, con lo cual, según Hegel, “ha brotado con ello, de modo inmediato, una nueva forma, y en la negación queda hecho el tránsito por el cual el proceso se va dando por sí mismo a través de la serie completa de figuras” (*Phä* 57). La consumación

⁷² *GW* 9 (en adelante, *Phä*). La edición histórico-crítica de la *Phänomenologie* tiene tres versiones en nuestro idioma: *Fenomenología del espíritu*, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires: Rescate, 1991; *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-textos, 2006; y *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Abada, Madrid, 2010. De considerarlo oportuno, utilizaremos la última de estas traducciones.

⁷³ *Phä* 57: “vollbringende Skeptizismus”.

⁷⁴ *Phä* 57: “Sie ist nämlich der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das reine Nichts sieht und davon abstrahiert, daß die Nichts bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es resultiert (Se trata del escepticismo, que nunca ve en el resultado más que la pura nada, hace abstracción de que esta nada es, de modo determinado, la nada de aquello de lo cual ella resulta - trad. Gómez Ramos, p. 151”.

del escepticismo permite acceder a lo absoluto, entendido ya no como sustancia sino como sujeto (*Phä* 18), en tanto permite el sucederse y el desarrollo de sus diversas configuraciones⁷⁵.

La *Phänomenologie* consistió en la primera parte del sistema de la ciencia, que, en términos metodológicos, representaba su propedéutica. En uno de los pasajes más relevantes de la Introducción escribe Hegel: “Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que, a partir de él, le surge a

⁷⁵ En el *Differenzschrift* el principio de la especulación es la identidad del sujeto y el objeto (la unidad absoluta) y representa el comienzo de la verdadera filosofía (*DFS*, 5, 6). La filosofía es saber de y sobre lo absoluto como totalidad identitaria e igual a sí (*Cfr.* nota 6). Por tanto, desde su llegada a Jena, Hegel concibe al saber filosófico como el conocimiento de lo absoluto, la unidad identitaria absoluta carente de toda particularidad; en tanto lo absoluto carece de particularidad alguna, el filósofo de Stuttgart también asume que su conocimiento no es tarea del entendimiento, el cual constituye particularidades, sino que es propio de la razón, que por medio del carácter antinómico de las proposiciones puede vincularse con la unidad de lo absoluto. Pero frente a estas intuiciones, la problemática metodológica que se le plantea a Hegel en el período de Jena es cómo se constituye el tránsito de lo particular a lo absoluto, desde el entendimiento a la razón, o, en otros términos, cómo la unidad sustancial deviene sujeto. Por ello se enuncia en el *Differenzschrift* como un presupuesto de la necesidad de la filosofía y la tarea del saber filosófico consiste en unificar el ser y el no ser en el devenir, lo absoluto y la escisión en su manifestación, lo finito en lo infinito como la vida (*DFS* 15 – 16). Si bien Hegel tiene la intuición de la unidad absoluta como comienzo del pensar, el comienzo metodológico del saber filosófico presentaba las limitaciones propias de los métodos que él ensaya durante estos años, a saber, la reflexión filosófica, la crítica filosófica, el nihilismo y el escepticismo. La reflexión filosófica consistía en la relación de la razón con lo absoluto, a la vez que ella misma era concebida como la manifestación de lo absoluto, lo cual constituía una distancia entre que la razón sea lo absoluto y que ella se constituya como en vinculación con lo absoluto, porque en tanto vinculación con lo absoluto, no es lo absoluto, pero a la vez es la manifestación de lo absoluto. Uno de los problemas que presentaba la reflexión filosófica como instrumento de la filosofía para la construcción de lo absoluto para la conciencia consistía en que no puede dar cuenta del momento en que aquello que se relación con lo absoluto es en sí absoluto; de ser absoluto en tanto resultado de la vinculación, ¿cuándo deja de ser particular y deviene absoluto?; de ser en sí mismo absoluto, ¿cuándo deja de ser absoluto para devenir particular? El problema de la reflexión filosófica es que no puede dar cuenta del tránsito de lo particular a lo absoluto, de la particularidad en sí a la unidad absoluta que la excluye. La reflexión filosófica, como instrumento de la filosofía, debía ser puesta en relación con lo absoluto para ser el mismo absoluto, pero esta relación no es inicialmente intrínseca, sino que se presentaba extrínsecamente, sin poder dar cuenta claramente de su tránsito como particularidad a lo absoluto. La misma dificultad mentaba la crítica filosófica. En la unidad carente de toda particularidad, lo uno en tanto uno, ya no con la particularidad propia del carácter polémico de la crítica filosófica, ni tampoco con la problemática unilateral de la reflexión filosófica puesta en relación con lo absoluto para ser uno con ella, sino lo uno en tanto uno, lo absoluto en sí. Porque si bien la crítica filosófica reconocía que su patrón era la idea de la unidad de la filosofía, también admitía que su patrón era extrínseco y polémico, por lo cual su límite era la propia crítica porque ella podía no ser admitida por la otra parte criticada y beligerante. La crítica filosófica consistía en la autocomprensión de la razón, en tanto ella es en y para sí una, la filosofía como una era y podría ser solo una, pero esta unidad está dada por la idea, no por su proceder, por lo cual, ante la ausencia de la presencia de la idea, a la crítica solo le cabía el rechazo, con lo cual ella era unilateral y limitada como comienzo propiamente dicho del saber filosófico. Debido a esta limitación extrínseca, en el período de Jena el comienzo se presentaba con un carácter preponderantemente negativo y por ello Hegel afirmaba que lo primero en filosofía es conocer la absoluta nada (*GUW* 398). La idea de la unidad sustancial es cercana a lo que Hegel denominaban “nihilismo”, y reconocía como el inicio del genuino idealismo, y, por tanto, el comienzo legítimo de la filosofía en *Glauben und Wissen*. Si consideramos el uno sustancial en relación con el nihilismo, no hay una continuidad directa, aunque esta ausencia tiene matices: el uno no puede ser el resultado de la reflexión intelectual, sino que es un comienzo absoluto del pensar racional; ella no es el resultado consecuente del pensar, porque de serlo, no hay arribo posible de la particularidad a lo absoluto, y el entendimiento, que busca alcanzar lo absoluto, solo podría lograr un mal infinito. La superación de estas limitaciones en el comienzo del saber se alcanza para Hegel en el tránsito de la sustancia al sujeto dentro la *Phänomenologie*.

ella el nuevo objeto verdadero, es lo que propiamente se llama experiencia” (*Phä* 60). Dicho en otros términos, la conciencia sabe algo; éste objeto es la esencia o lo en sí; pero también es lo en sí para la conciencia. En su saber, la conciencia tiene dos objetos: uno en sí y el ser para ella de este en sí. A la conciencia se le altera el primer en sí, que deja de ser lo en sí y deviene para ella un objeto que solo es en sí para ella; con lo cual, lo verdadero es “el ser para ella de este en sí” (*Phä* 61), esto es la esencia o el objeto. Este nuevo objeto contiene la nulidad del primer objeto, es la experiencia hecha sobre él. El resultado de la consumación del escepticismo no es entonces una nada vacía, sino que él contiene lo que el saber precedente tenía por verdadero. La degradación del objeto es el nacimiento de una nueva figura de la conciencia, donde cada figura manifiesta una configuración del saber y de su objeto, y la degradación de ella es el surgimiento de una nueva figura. Esto es lo que guía la necesidad de la serie de figuras de la conciencia. En virtud de esta necesidad, este camino hasta la ciencia es él mismo ciencia, y, por tanto, conforme a su contenido, la ciencia es la experiencia de la conciencia.

Por tanto, cada figura de la conciencia contiene tres momentos: la congruencia entre el objeto y el saber propio de la figura; la ruptura de la congruencia entre el objeto y su saber por la conciencia; la superación de la congruencia incongruente en una nueva figura de la conciencia sustentada en una nueva vinculación congruente del objeto y el saber. En esta sucesión se desarrolla el itinerario de la conciencia natural hacia el saber verdadero como destino (*Phä* 55) y en la completa experiencia de sí misma alcanza el saber absoluto, el absoluto para sí, el absoluto como sujeto. Aquí deben comprenderse todas las formas de la conciencia previas al espíritu, a saber: la conciencia, cuyas formas particulares son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; la autoconciencia, cuyas formas específicas son el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada; y la razón, cuyas configuraciones propias son el idealismo teórico y práctico. En este camino las figuras de la conciencia se suceden en una serie necesaria en la cual la verdad y la no verdad de una figura constituyen la figura siguiente, a la vez que es resultado de las figuras precedentes y las incluye.

La *Phänomenologie* representa la decantación y la consumación de las exploraciones propedéuticas de la filosofía hegeliana durante los años anteriores.⁷⁶ El patrón de medida que

⁷⁶ Como ha mostrado Jaeschke (W. (2016). *Hegel-Handbuch. Leben. Werk. Schule*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, pp. 161 – 184), la historia de la *Phänomenologie* atraviesa el periodo de Jena. En el primer semestre de 1803 – 1804, Hegel anuncia el curso sobre *philosophiae speculativae systema, complectens: a) Logicam et Metaphysicam, b) philosophiam natura et c) mentis*. Al siguiente semestre, anuncia un curso sobre “*totam philosophiae scintiam, i. e. philosophiam speculativam (logicam et metaphysicam) naturaeque et mentis, ex libro per aetatem prodituro*”. En el semestre de 1805 – 1806, Hegel imparte dos asignaturas: una sobre *philosophia naturae et mentis* (actualmente conocida como *Filosofía real de Jena 1805 – 1806, GW 8*; trad. G.

en la crítica filosófica se presentaba como partidario y polémico, en la *Phänomenologie* es introyectado a la conciencia y dirigido a sí misma. La conciencia misma determina el saber como una cosa que es para otra y el momento de la verdad como lo en sí que no es solo para ella (*Phä* 59). Ella compara la congruencia entre el objeto y su concepto de él, con lo cual se anula el carácter particular de la consideración especulativa de los años anteriores. A su vez, la *Phänomenologie* consume el escepticismo, cuya cumplimentación es también la del nihilismo, donde la nada idealista se corresponde con lo absoluto como objetivo del idealismo. Esta nada tuvo en los años iniciales del período de Jena un estatuto especulativo y metodológico como modo de desarrollo del genuino idealismo. Ella mienta los límites del entendimiento frente a la razón, límites que no pueden ser superados por el nihilismo porque él está llamado a reproducir las oposiciones intelectivas y, por tanto, a no consumir su tarea. Esta tarea, en la *Phänomenologie*, es llevada a término por el escepticismo, por lo cual puede decirse que es él quien consume el nihilismo.

La experiencia que la conciencia hace de sí misma comprende en sí todo el sistema de la verdad o todo el reino de la verdad del espíritu, de tal modo que los momentos de esta verdad se exponen en esta determinidad peculiar de no ser momentos abstractos, puros, sino tal como son para la conciencia, o tal como ella misma, en su referencia a ellos, entra en escena con lo que los momentos del todo son figuras de la conciencia (*Phä* 61). En la propedéutica del método que habrá de sustentar el sistema, las particularidades son anuladas por la sucesión de las figuras. En el método se mientan posiciones de la conciencia que se asumen unas a otras. La asunción no consiste en negar y afirmar las tesis particulares de una figura, sino lo universal que se asienta en ellas.⁷⁷ El particularismo propio de la hermenéutica

W. F. Hegel, *Filosofía real*, trad. J. M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 2005) y otra sobre historia de la filosofía, específicamente sobre la filosofía griega. En febrero de 1806 se inicia la impresión de la *Phänomenologie* con el título de “*Ciencia de la experiencia de la conciencia*” y se vende las primeras impresiones a alumnos de Lógica y Metafísica de la Universidad. El mismo mes se anuncia para el segundo semestre de 1805 – 1806 un curso sobre “*philosophiam speculativam seu logicam ex libro seu: System der Wissenschaft proxime prodituro*”. En julio de 1806 entrega Hegel la primera mitad del texto (probablemente hasta el capítulo V, C - Certeza de la razón, La individualidad que es real en y para sí misma-); se anuncia el curso de para el semestre 1806 1807 cuyo título es “*logicam et metaphysicam seu philosophiam speculativam, praemissa phaenomenologia mentis ex libri sui ‘System der Wissenschaft’ proxime proditura parte prima*” y Hegel inicia la redacción de la segunda parte de la obra. En octubre de 1806, Hegel entrega parte de la segunda mitad. En enero de 1807 Hegel envía el manuscrito del Prefacio. En tanto la elaboración de la *Phänomenologie* atraviesa el período de Jena y consiste en la primera parte del sistema con una función propedéutica, la obra puede ser considerada con justicia la decantación de las diversas exploraciones de Hegel de esos años, entre las cuales, según destacamos en el apartado anterior, la central es la indagación metodológica.

⁷⁷ Siep (2015: 75 – 80) afirma que la *Phänomenologie* es el conocerse de la conciencia natural a sí misma teniendo como destino el saber absoluto. Este conocerse consiste en el dudar y en el examinar. La duda fenomenológica radicaliza y supera la duda escéptica en la cual el dudar era contingente y se niega una teoría particular. La serie de teorías que conforman el dudar de la conciencia natural, en cambio, se dan en una sucesión necesaria. Las pretensiones de validez de la conciencia natural son negadas una a una hasta la completa

con la cual Hegel consideraba los sistemas filosóficos según la crítica filosófica desaparece en la unidad de la conciencia y sus avatares en el camino al método. La propedéutica lograda no asume filosofías particulares o puntos de vistas singulares en que se efectiviza la unidad de la razón y del saber, sino que asume los posicionamientos de la conciencia en sí y para sí, cada uno de los cuales es un momento de la totalidad del espíritu y de su verdad.

La posible recepción del pensamiento jacobiano en la *Phänomenologie* resulta problemático debido a cuestiones metodológicas.⁷⁸ El itinerario de esta unidad no implica filosofías particulares, aunque ello no excluye la posibilidad de que ellas puedan ser consideradas, bien como elementos que conforman un momento puntual de alguna de las figuras, bien como fuentes históricas en la reconstrucción de la génesis de la constitución del itinerario del espíritu. Debido al método, en la *Phänomenologie* no hay una asunción directa y concreta del pensamiento jacobiano, como no la puede haber de ninguna otra filosofía particular; y, en efecto, en la obra no se encuentran referencias manifiestas a las obras del pensador de Pempelfort. Por ello no puede determinarse la recepción del pensamiento jacobiano en la propedéutica al método del sistema. Pero si se considera la delimitación hegeliana de los tópicos jacobianos, es posible ubicar los momentos fenomenológicos en los cuales esos tópicos son referidos como elementos de figuras de la conciencia. Considerando los tópicos de la hermenéutica filosófica crítica de *Glauben und Wissen*, el empirismo radical que sustentaba para Hegel la defensa no filosófica de lo finito en la filosofía jacobina es coherente con la figura de la inmediatez de la certeza sensible; el corazón como la singularidad concreta que es contrapuesta a la universalidad de la ley ética que Hegel había reconocido como uno de los momentos inspirados del pensamiento jacobiano podría ser considerado en la figura de ley del corazón; por último, en las figuras del espíritu cierto de sí

refutación de la conciencia natural y la consiguiente anulación de todas sus dualidades. Lo examinado no son tesis de filosofías particulares o teorías sobre objetos, sino “tesis ontológicas y teórico-cognitivas sobre el significado de objeto, saber, realidad y conciencia, y la vinculación en que estos significados se encuentran en una determinada figura. Estas figuras han aparecido en la historia del pensamiento y de la cultura. El resultado de la serie de figuras, de la duda y del examen es “una especie de método” (p. 76). La no adecuación del saber y el objeto implica un cambio de paradigma. Este cambio no se concibe como contingente, sino como una sucesión necesaria. La nueva configuración debe contener la solución de las incongruencias irreconciliables del antiguo paradigma, a la vez que entre el saber y su pauta. Estas diferencias con contradicciones porque incluye una mutua exclusión. Por ello puede caracterizar la experiencia de la conciencia como movimiento dialéctico.

⁷⁸ Por parte de los comentaristas de la obra, el interés por la figura de Jacobi en la *Phänomenologie* ha tenido fundamentalmente motivaciones de carácter histórico para reconstruir las bases conyunturales y doctrinales de las diversas figuras. Este interés tiene una de sus expresiones más significativas en G. Falke ((1987). “Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*”, *Hegel-Studien*, 22, pp. 129-142) quien para sustentar la tesis de que toda figura de la experiencia de la conciencia está construida en función de una posición histórica utiliza como un ejemplo el pensamiento jacobiano como base del alma bella.

mismo son mentadas explícitamente figuras de las novelas de Jacobi *Eduard Allwills Papiere*⁷⁹ y *Woldemar*⁸⁰.

En la certeza sensorial el saber es sobre lo inmediato o de lo que está siendo (*Phä* 63).⁸¹ El objeto de este saber es lo permanente, allende e independiente de la conciencia. El contenido sobre el objeto se expresa mediante el yo, el esto, el ahora, el aquí (*Phä* 63). Mediante estas expresiones, la conciencia pretende referir su objeto sin mediación alguna en la certeza inmediata y concreta con que dota esas expresiones, pero que al ser universales mientan una mediación con su objeto, con lo cual, la inmediatez pretendida no resulta coherente ni congruente con su saber (*Phä* 66). Pero a la vez, los objetos referidos pueden mutar y modificarse, mientras lo universal no. La conciencia coloca lo permanente tanto en sí misma, como en el objeto, y de esta confluencia de sentidos contrarios surge un nuevo objeto para la conciencia, la cosa como propiedades continuas y mutables, el objeto de la siguiente figura de la conciencia, la percepción. La dinámica de esta figura muestra que la posición de un empirismo radical que Hegel atribuía a Jacobi en *Glauben und Wissen* tiene como límites tanto lo universal (de lo cual pretende prescindir, pero no puede dejar de mentar), como también la mutación y mediación de lo propio e íntimo que no puede ser comprendido en la mera inmediatez.

Pero es el aspecto práctico del pensamiento de Jacobi el que parece tener mayor gravitación en la *Phänomenologie*. En la realización de la razón práctica, la conciencia sabe de modo inmediato que tiene en sí lo universal como la ley y debido a que la ley está inmediatamente en ella se denomina ley del corazón (*Phä* 202). En esta figura, la conciencia se sabe singularidad y es para sí esencia, y este ser-para-sí le resulta necesario. La realización efectiva de la ley que la conciencia tiene en sí es su propósito, pero en su realizarse, la conciencia se contradice con un otro que se le impone como realidad efectiva contraria a su ley y, por tanto, contrario a la singularidad misma de la conciencia. La individualidad, valida en su necesidad, pretende cancelar la realidad efectiva contradictoria a sí en tanto tiene como un beneficio de la humanidad la realización de la ley de su corazón (*Phä* 203). La realidad efectiva que contradice su ley es, por el contrario, concebida como contraproducente para la humanidad y amerita ser trasgredida. La conciencia realiza la ley del corazón, pero al hacerlo, ha dejado de ser singular, deja de ser una ley individual, cancelándose a sí como propia del

⁷⁹ La novela tiene tres ediciones: en 1775, en 1792 y la definitiva en 1812 como primer tomo de las *Werke* editadas por Köppen, Jacobi y Roth.

⁸⁰ La novela tiene muchas versiones: en 1777, en 1779, en 1781, en 1794, en 1796 pero la definitiva en 1820 como quinto tomo de las *Werke*, editada por Roth un año después de la muerte de Jacobi.

⁸¹ Graeser A. (2006). "Zu Hegels Porträt der sinnlichen Gewißheit" en F. Köhler y O. Pöggeler (eds.), *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlang, pp. 33 – 51.

corazón, lo que la hace hostil a la conciencia (*Phä* 204). Esto lleva a la incongruencia del saber de la conciencia y su realización, lo que implica la siguiente figura del delirio del engreimiento (*Phä* 204 – 207). La filosofía moral que Hegel atribuye a Jacobi en *Glauben und Wissen*, sustentada en la individuación concreta en la forma de una figura opuesta a la ley y que encuentra en sí una ley que no puede aplicar sin cancelar su singularidad, es coherente con esta figura de la autoconciencia.

A la consideración práctica de la filosofía jacobiana cabe agregar dos referencias en el apartado “El espíritu cierto de sí; la moralidad”. La primera consiste en la mención de la genialidad moral (*moralische Genialität*) (*Phä* 352)⁸² para designar la certeza moral que deposita cualquier contenido arbitrario en su saber y en su querer, considerado por ella como superior a toda ley determinada y a todo contenido concreto del deber. La genialidad moral tiene a su querer y a su saber en tanto inmediatos y propiamente divinos. La segunda consiste en la mención del alma bella (*Phä* 354 – 360)⁸³ que para mantener la pureza de su corazón escapa de la acción como realización, evitando el contacto con la realidad y refugiándose en la abstracción de su singularidad. El alma bella, consciente de la contradicción entre su inmediatez y la realidad efectiva, cae en la locura.

Considerando nuestra caracterización inicial sobre la recepción, podríamos decir, en síntesis, que en la *Phänomenologie* no se encuentra una recepción hermenéutica del pensamiento jacobiano, pero, si se acepta su injerencia histórica, sí parecería hallarse la apropiación de algunas de sus ideas como momentos en el itinerario de la conciencia. Aunque esta apropiación no podría ser considerada como específica, es decir, a partir de la particularidad del pensamiento jacobiano, como explícitamente ocurría en *Glauben und Wissen*, sino como elemento de algunas figuras que se manifiestan y constituyen, debido al método de la obra, como una pluralidad que excede la identificación con una fuente única.

⁸² Hirsch (“Die Besetzung der Romantik in Hegels *Phänomenologie*. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über di Moralität“, en H. F. Fulda y D. Henrich (ed.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973, pp. 245 – 275), ubica esta expresión en la novela *Woldemar*

⁸³ En la escasa literatura sobre la presencia de Jacobi en la *Phänomenologie*, este tópico es el que más interés ha presentado: Falke (1987): 134-142; Di Giovanni, G. (1995a). “Hegel's Phenomenology and the Critique of the Enlightenment: an Essay in Interpretation”, *Laval theologique et philosophique*, 51, 2, pp. 251-270. Speigt, A. (2001). *Hegel, literature and the problem of agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Anzalone, M. (2012). “Figure dell’infermità etica: *Allwill* e *Woldemar* nella lettura di Hegel”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIV, 2, pp. 28 - 48.

§ 3. Los precedentes del método

Cinco años después de establecer la propedéutica del sistema, Hegel comienza a constituir su método con la *Wissenschaft der Logik*⁸⁴. El interés metodológico que había impulsado el desarrollo de la filosofía hegeliana comienza a cumplirse en 1812 con la publicación de la *Lehre vom Sein*⁸⁵, al año siguiente con la *Lehre vom Wesen*⁸⁶ y, finalmente, en 1816 la última doctrina lógica, la *Lehre vom Begriff*⁸⁷. En el marco de esta constitución, la recepción del pensamiento jacobiano alcanzó uno de sus puntos más altos cuando el pensador de Pempelfort fue señalado como uno de los precedentes del método.⁸⁸

La *Wissenschaft der Logik* consiste en la fundamentación metodológica del proyecto hegeliano a partir de la deducción de sus momentos. En el Prólogo de 1812 la obra es presentada como la segunda parte del sistema de la ciencia (*System der Wissenschaft*), cuya parte primera había sido la *Phänomenologie des Geistes* (LLS 8). La *Logik* supone la experiencia de la conciencia en su devenir desde la certeza inmediata, fijada en la concreitud inesencial, hasta el saber absoluto en el cual la sustancia ha devenido sujeto. La *Logik*

⁸⁴ GW 11, 12 y 21. En nuestro idioma, la edición histórico-crítica de la *Logik* cuenta con una versión de los dos primeros volúmenes: *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva (1812 / 1813)*, trad. F. Duque. Madrid: Abada, 2011 (GW 11); *Ciencia de la lógica. Volumen II. La lógica subjetiva (1816)*, trad. F. Duque. Madrid: Abada, Madrid, 2015 (GW 12). El GW 21, que contiene la edición 1831 de la *Lehre vom Sein*, no cuenta actualmente con una versión española, aunque la edición crítica de la obra, publicada en el tercer volumen de *Sämtliche Werke* (Leipzig, Felix Meiner, 1948), a cargo de G. Lasson y J. Hoffmeister, sí cuenta con una traslación: *Ciencia de la lógica*, trads. A. Mondolfo y R. Mondolfo. Buenos Aires: Hachette, 1956 (Tomo I).

⁸⁵ La primera parte de la *Wissenschaft der Logik* en el marco de la edición de los discípulos y amigos de Hegel (*Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Duncker & Humblot, Berlín, 1832 – 1887) no incluyó la versión de 1812 de la *Lehre vom Sein*. Siguiendo los lineamientos generales de la edición (legar a la posteridad una expresión orgánica de la filosofía hegeliana que tuviera como base la unidad sistemática enciclopédica), L. von Henning, encargado de la *Logik*, optó por incluir solo la segunda edición de la *Lehre vom Sein* (*Werke*, Bande 3: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Abheilung: Die Lehre vom Sein*, 1833). Posteriormente, la primera edición estuvo perdida por más de un siglo hasta que en 1966 fue encontrada y publicada por Wolfgang Wieland en *Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch. Das Sein. Faksimiledruck nach der Erstaussgabe von 1812*, ed. Wolfgang Wieland, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966. En 1978 fue incluida en el volumen 11 de la edición histórico-crítica, editado por F. Hogemann y W. Jaeschke, conformando GW 11, 15 – 232 (en adelante, LLS).

⁸⁶ GW 11, 241 – 409 (en adelante, LLW).

⁸⁷ GW 12 (en adelante, LLB).

⁸⁸ En la literatura sobre la recepción de Jacobi en la filosofía hegeliana es éste uno de los puntos menos explorados. Esto resulta llamativo si consideramos las tres investigaciones centrales sobre este tópico. En su reconstrucción histórica de la vinculación ambivalente de Hegel con Jacobi, H.-J. Gawoll ((2008). “Hegel und Jacobi – ein ambivalentes Verhältnis”, en H.-J. Gawoll, *Hegel, Jacobi, Obereit. Konstellationen im deutschen Idealismus. Mit Texten Hermann Obereits im Anhang*. Bern: Peter Lang, pp. 72-73) menciona tangencialmente la unción de Jacobi como uno de los precedentes del método, sin desarrollar una interpretación especial del pasaje, en tanto su hermenéutica ubica al pensador de Pempelfort como uno de los antecedentes para el desarrollo de la inmediatez y su dinamización en la lógica hegeliana. La investigación de Buée (2011), considera ampliamente la recepción hegeliana en los años previos a la *Logik* (pp. 39 – 149), comentando los años posteriores (pp. 151- 179) sin tomar nota de la mención de la vinculación de Jacobi con el método. Es D. Althof ((2017). *System und Systemkritik. Hegels Metaphysik absoluter Negativität und Jacobis Sprung*. Berlín: Walter De Gmbh Gruyter, pp. XX) quien más desarrolla la cuestión, e incluso, la referencia metodológica de Hegel sobre el pensamiento jacobiano es uno de los momentos centrales de la evaluación de su pretendida asunción en la filosofía hegeliana.

presupone y asume diversas cuestiones (*LLS* 8): que la conciencia es el espíritu en cuanto saber concreto determinado exteriormente; que la conciencia es saber puro; que el espíritu se libera de la inmediatez en el devenir de su experiencia de sí; que la decantación del devenir de la experiencia de sí del espíritu es el saber puro; que el movimiento progresivo del espíritu descansa en la naturaleza de las esencialidades, tal como son en sí y para sí; que las esencialidades son el pensamiento puro, el espíritu pensándose a sí mismo; y que el contenido de la *Logik* son las esencialidades y ella es, por tanto, la exposición del pensamiento en su pureza.

Al igual que la *Logik* supone su propedéutica, también pone su continuación. Ella se trata de la interioridad de las esencialidades puras y debe sustentar la instancia real de la ciencia, por lo cual, al ser la segunda parte del sistema, debía ser continuada por una tercera en la cual se expusiera la filosofía de la naturaleza y del espíritu, la parte real del sistema (*LLS* 8). La *Logik* constituye la instancia metodológica del sistema, tiene como introducción el desarrollo de la experiencia de la conciencia, cuya figura postrera era el saber absoluto como la sustancia que ha devenido sujeto y vuelve para sí; a la vez, la *Logik* representa la fundamentación metodológica de la comprensión de la naturaleza y del espíritu como exteriorización del pensar puro, en primera instancia negada en la exterioridad de la naturaleza y luego retornando y reconociéndose a sí como idea en tanto espíritu, primero en la interioridad subjetiva, luego en la objetividad de su realización. Más específicamente, la *Logik* es el automovimiento del pensar puro por el cual el sistema se constituye como ciencia, a la vez que constituye la exposición de lo que ella es ciencia, representando el método absoluto del conocer, a la vez que el contenido inmanente del conocer.

Pero ¿en qué consiste el método? Él puede tener una exposición inmanente o extrínseca. La exposición inmanente consiste en el movimiento mismo de lo de lógico que alcanza su mayor grado de manifestación en la Idea absoluta (*LLB* 236 - 253).⁸⁹ La

⁸⁹ La literatura sobre la determinación inmanente del método en la *Wissenschaft der Logik* debería ser considerada coextensiva a la literatura sobre la *Logik* misma, en tanto ésta constituye propiamente el método y una tesis sobre la lógica supone una tesis sobre el método. Una de las investigadoras que recientemente ha realizado una constatación pesquosa sobre el método es A. Nuzzo: (2016) "Hegel's Metaphysics: The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel's Logic", en A. de Laurentis (ed.), *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*. Berlin: De Gruyter. pp. 119-134; (2012) "A Question of Method: Transcendental Philosophy, Dialectic, and the Problem of Determination", *Fichte-Studien*, 39, pp. 37-66; (2011) "Thinking Being: Method in Hegel's Logic of Being", en S. Houlgate y M. Bauer (eds.), *A Companion to Hegel*. London: Wiley-Blackwell, pp. 111-138; (2010) "Dialectic, understanding and reason: How does Hegel's logic begin?", en N. Limnatis (ed.), *The Dimensions of Hegel's Dialectic*. London: Continuum, pp. 12 - 30; (2005) "The end of Hegel's logic: Absolute idea as absolute method", en D. Carlson (ed.), *Hegel's Theory of the Subject*. New York: Palgrave-Macmillan, pp. 187 - 205; (1996) "Absolute Methode und Erkenntnis der Wirklichkeit in der Philosophie Hegels", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, 3, pp. 475-490. En "The Idea Of "Method" In Hegel's Science Of Logic-A Method For Finite Thinking And Absolute Reason", *Bulletin of the Hegel Society*

exposición extrínseca se desarrolla en los momentos exteriores al movimiento inmanente de lo lógico que mientan su reconstrucción representativa y se corresponde con los Prólogos, las Introducciones y las Observaciones (*LLS* 7 – 8, 15, 24 – 29, 114, 154 – 174; *LLW* 306; *LLB* 226 – 229). Efectivamente, ambas exposiciones se corresponden, siendo la extrínseca la reconstrucción histórica del movimiento inmanente de lo lógico, mientras éste es la comprensión pura de la exposición histórica, vinculadas ambas en una dialéctica entre lo interno y lo externo que la propia *Logik* buscará sustentar esencialmente.⁹⁰

of Great Britain, 39, pp. 1-17, 1999, Nuzzo explora la identidad entre el método absoluto y la idea absoluta como momento postrero de la *Logik*. La idea absoluta es presentada por Hegel al final de la *Logik* como el resultado del integro movimiento que ha llevado a ella, por lo cual se manifiesta como la unidad de la idea teórica y de la idea práctica, del conocer y de la vida, siendo el punto más alto de la verdad y de la libertad. El método en su universalidad, para Nuzzo, es el acto mismo del sujeto considerado en su constitutiva objetividad; el acto por el cual, por primera vez, la subjetividad se pone junto a su constitutiva objetividad; al ser originaria, la subjetividad no es unilateral sino omniabarcadora. La idea absoluta es tanto totalidad como resultado; en tanto totalidad de la lógica es la verdad, y, por extensión, todas las verdades lógicas; ella es coextensiva de toda la exposición del contenido de la filosofía especulativa; es por ello el final del desarrollo del pensamiento en su inmanencia, y, por tanto, al ser idea absoluta es idea lógica. Pero la idea absoluta es también resultado en tanto lo lógico es el sustento en que se ha desarrollado la totalidad de la lógica y se ha determinado su contenido, él se adscribe al contenido de la idea; su determinación connota el primer momento de ella, su universalidad, pero lo agota. Por tanto, si bien la *Logik* reconoce en la Idea su punto conclusivo, y entonces resulta acertado afirmar que la Idea absoluta es idea lógica, por otro lado, lo lógico y la Idea absoluta no son exactamente congruentes, sostiene Nuzzo. Esta distinción introduce la diferencia entre contenido y forma, que en tanto forma es la determinación de su contenido, siendo la determinación de la totalidad formal su contenido. En tanto forma, el método se expone con una doble modalidad: es tanto la estructura formal del conocimiento como la condición de verdad del ser. En continuación de los momentos propios del concepto, la exposición del método como forma tiene dos momentos: *Anfang* (comienzo) y *Fortgang* (marcha). En tanto es el comienzo de la idea absoluta como método, el comienzo es indeterminación del pensar; la indeterminación y la inmediatez conforman la única determinatez del comienzo, siendo esta la que evita que lo indeterminado del comienzo, en lugar de volverse un pasivo determinable de una actividad exterior, sino el comienzo de la determinación, el inicio de un proceso de determinación, el pasaje de un *Anfang* a un *Anfangendes*. Este pasaje lleva al momento del *Fortgang*, en el cual la determinación es el motor del proceso; esta negación se desarrolla de manera negativa a través del ponerse de la diferencia, de la negación determinada, de la alteridad. Considerando ambos momentos, Nuzzo afirma que en la forma del comienzo se hayan todos los primeros momentos lógicos del desarrollo lógico en su totalidad (los comienzos del *Sein*, del *Wesen* y del *Begriff*); a la vez concluye que en la forma del *Fortgang* se encuentran caracterizadas todas las mediaciones y pasajes deducidas en el movimiento lógico, de tal modo ambos momentos son formas universales válidas para todo momento lógico.

⁹⁰ Al igual que los prólogos, las introducciones y las observaciones, en palabras de F. Duque, están inscriptos en el sistema, pero no forman parte de él (Duque, F. “Estudio Preliminar”, en G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812). 2. La doctrina de la esencia (1813)*, trad. F. Duque. Madrid: Abada, 2011, pp. 32 – 34). Ellos cumplen una función propedéutica al pensar puro anticipando su movimiento, relacionando los diversos momentos de su desarrollo o reconociendo sus deudas filosóficas, pero no son parte inmanente del movimiento de lo lógico. En base a este estatuto particular, y siguiendo a Liebrucks (1974), Duque (2011: 143) establece una triple distinción del texto de la *Wissenschaft der Logik*: (1) lo interno o lo intralógico, que consiste en el movimiento puro de lo lógico y se corresponde con los párrafos que componen los capítulos de cada una de las secciones; (2) lo externo, Introducciones y Observaciones, en relación esencial (intralógicamente determinada) con lo interno, donde cada uno presupone al otro, pasa a él como a su verdad y permanece puesto como determinación, apuntando a la totalidad de ambas (ej.: *LLW* 366 ss.); y (3) lo exterior (Prólogos de ambas ediciones y la Tabla de contenidos) que introducen una estructura discursiva general al desarrollo del texto. En el devenir como unidad del puro ser y la pura nada inicia propiamente el movimiento inmanente o interno de la *Logik*. Esta correspondencia textual de los aspectos internos y externos permiten especificar los supuestos históricos del movimiento lógico. En lo que sigue priorizaremos la exposición extrínseca, mientras más adelante (Capítulo IV) consideraremos la exposición interna o intralógica.

Consideremos la exposición extrínseca. En tanto el saber motiva e impulsa la *Logik*, debe considerarse nuevamente lo que hasta ella ha sido entendido con el nombre de metafísica para ser reiniciado desde sus principios, desde sus bases, partiendo de un nuevo proceder científico (*wissenschaftlicher Behandlung*) (LLS 7). La filosofía no puede tomar su método de una ciencia subordinada (como hicieron B. Spinoza y Ch. Wolff con la matemática – LLS 24), tampoco fundarse en la intuición interna (como los intuicionistas), ni basarse en la reflexión externa (como Fichte – LLS 19). La *Logik* “solo puede tratarse de la naturaleza del contenido, el cual se mueve en el conocimiento científico, en cuanto que, al mismo tiempo, es esa reflexión propia del contenido lo primero en poner y engendrar la determinación misma de éste” (LLS 7)⁹¹. Es decir, solo puede considerarse científico el proceder que trate de la naturaleza del contenido pues ella representa el inicio y el desarrollo del método; él es su objeto, a la vez el objeto se hace método. La reflexión del contenido pone y determina al propio contenido, al mismo tiempo que su naturaleza se mueve en el conocimiento científico. En tanto la reflexión del contenido pone y determina el contenido, la naturaleza él se mueve (reflexivamente) en el conocimiento científico, no siendo un “objeto”, a la vez que tampoco se trata de un “método” estático.

En el prólogo de 1812 a la *Lehre vom Sein*, la exposición extrínseca establece el comienzo de la *Logik* a partir de la descripción de las facultades del conocimiento, con lo cual, su inicio no es objetivo sino subjetivo. Las facultades que se consideran son el entendimiento, la razón y el espíritu. El entendimiento se caracteriza por determinar y mantener firmes sus determinaciones. Por otro lado, la razón se caracteriza como negativa y positiva; es negativa porque disuelve en nada las determinaciones del entendimiento; pero es también positiva en tanto engendra lo universal y subsume lo particular bajo él, siendo su verdad. La unidad superior de la doble faz de la razón y de la determinación intelectual es el espíritu, caracterizado como entendimiento que razona o razón que entiende⁹². El espíritu aúna el proceder negativo y positivo de la razón, niega lo simple y pone la diferencia determinada del entendimiento constituyendo la cualidad intelectual. La diferencia es la propia determinación, la cual es el proceder del entendimiento sobre lo múltiple, sobre lo simple. Pero, en la misma medida, el espíritu disuelve la diferencia volviéndola nula, lo cual constituye lo propio de la razón dialéctica. Éste es el momento de lo absoluto en tanto abismarse de las determinaciones. Pero no permanece en esta nulidad, sino que restablece lo

⁹¹ Trad. de Duque.

⁹² LLS 7: “*verständige Vernunft, oder vernünftiger Verstand ist*“.

simple como universal, y el particular se codetermina en aquel determinar y en su disolución.⁹³

Según esta caracterización subjetiva del proceder científico, el método absoluto podría entenderse como un momento del espíritu que en su simplicidad se da su determinidad y ésta su igualdad consigo mismo, siendo el desarrollo inmanente del concepto. Este es el proceder del conocimiento propiamente dicho, a la vez que el alma inmanente del contenido mismo (LLS 8). El método tiene por tanto tres momentos: determinación, negación y posición. Ellos estructuran y se estructuran en las tres doctrinas de la *Wissenschaft der Logik*, correspondiendo al *Sein*, a la *Wesen* y al *Begriff*. En su estructurarse, cada una de estas doctrinas adquiere una específica logicidad⁹⁴: mientras al determinar del *Sein* corresponde el devenir que finalmente deviene en el transitar, a la *Wesen* le cabe la reflexión y al *Begriff* el manifestarse. El propósito metodológico guía el movimiento de la *Lógica objetiva* (conformada por el *Sein* y la *Wesen*) y pretende ser alcanzado en la *Lógica subjetiva* (*Begriff*), cuando el movimiento del concepto se manifiesta como idea absoluta (LSB 236). El método, caracterizado desde su final, podría considerarse la exposición de la idea en su determinarse, en su negarse y en su ponerse.

En lo que hace al proceder científico previo, él es introyectado y asumido como inmanente al movimiento de lo lógico. La asunción (*aufhebung*) en la *Wissenschaft der Logik* es un movimiento cuyos momentos son el poner, el negar lo puesto y el superar en unidad a ambos en un nuevo poner. La particular asunción en el método consiste en que lo puesto es la metodología de la tradición metafísica, la cual inmanentemente es negada, y la idea absoluta se manifiesta como el método que supera esa negación en sí misma. Este movimiento supone la introyección de momentos de la tradición del proceder de la metafísica como inmanentes al pensar puro. Pero él también, ya no lógica sino históricamente considerado, implica el

⁹³ Si, como afirmamos anteriormente, la *Phänomenologie* representa la decantación de las exploraciones metodológicas de Hegel durante el período de Jena (Cfr. nota 75), la exposición subjetiva extrínseca del método de la *Logik* permite ubicarla como la conclusión de esas exploraciones. La caracterización del entendimiento se corresponde, en términos específicos, con el entendimiento kantiano que a partir de las categorías determina la multiplicidad sensible, pero en términos generales, él representa la base de las filosofías de la subjetividad que Hegel había analizado en *Glauben und Wissen*, caracterizadas por la imposibilidad de asumir lo infinito en sí y que permanecen relegadas en la determinación de lo finito. Por otro lado, el carácter negativo de la razón es la que describe Hegel en el *Differezschrift* y que tiene como antecedentes la filosofía de la indiferencia de Schelling, las antinomias kantianas, e incluso el nihilismo incompleto de Fichte, y que en tanto la pura nada o pura nulidad de lo finito, consideraba el inicio de la filosofía. Esta nulidad comprendida a partir del escepticismo no se dirige ya a lo finito, sino a la certeza de lo finito en la conciencia, que, desde el devenir de su experiencia y como espíritu, consuma esa nulidad asumiendo lo que ha negado.

⁹⁴ Entendemos por logicidad la especificidad inmanente que adquiere lo lógico en cada uno de sus grandes momentos como ser, esencia y concepto.

colofón de las disputas doctrinales⁹⁵ que en su desarrollo la filosofía hegeliana ha tenido con la metafísica; en este sentido, la asunción del método puede comprenderse como la decantación de la controversia de Hegel con la tradición filosófica anterior.⁹⁶ La posición mentada es deducida como un momento necesario; en tanto necesaria, se mienta la verdad lógica de la posición que es negada en su propia inmanencia, para luego ser asumida desde sí misma en un momento superior que la contiene en unidad con su negación, cuya manifestación conclusiva es la idea absoluta. En este movimiento lo doctrinal se hace lógico en el discurrir del pensar puro.⁹⁷

La asunción de la tradición en la *Logik* permite diferenciar, historiográficamente, entre un antecedente y un precedente. El primero consiste en una doctrina temporalmente anterior a la constitución del método hegeliano, mientras un precedente es un momento del pensar temporalmente previo a la *Logik* que ella pone como un momento de su propio movimiento y que debe ser asumido por ella en la deducción de la idea absoluta. El antecedente está representado por una doctrina, mientras el precedente es un momento del pensar que se ha manifestado en el marco de una doctrina, pero cuya ponderación no reside en ella, sino en su reducción a un momento necesario del discurrir lógico. El antecedente es factible de una reconstrucción histórica, mientras el precedente es una determinación lógica que forma parte de la inmanencia del movimiento de la idea absoluta. Debido a esta necesaria determinación, el precedente puede y debe ubicarse en la exposición inmanente del método, al igual que en su exposición subjetiva extrínseca, cuyos momentos son las dinámicas del entendimiento, de la razón y del espíritu. Si se analiza la vinculación doctrinal de la *Logik* con el pensamiento jacobiano en términos de antecedente, él representa una doctrina históricamente anterior al método; si se considera esta vinculación en términos de precedente, el pensamiento jacobiano implica un momento deducido del proyecto especulativo cuya asunción no es plena, pero lógicamente distintiva de elementos apreciados como necesarios para su realización. Éste parecería ser el caso de la mención de Jacobi en la *Lehre vom Begriff* en el marco de la asunción de la metafísica.

⁹⁵ Por doctrina comprendemos el conjunto de ideas formuladas por una determinada posición filosófica, se trate de una corriente o de un pensador.

⁹⁶ Cfr. Capítulo III, §1.

⁹⁷ Semejante al proceder fenomenológico en donde una figura era constituida a partir de la reducción de una posición histórica o doctrinal a su momento necesario en el devenir de la conciencia hacia el saber de sí, siendo aquí lo lógico en su pureza lo que establece la reducción en su movimiento hacia la idea absoluta. En ambos casos, la reducción no es extrínsecamente procesual, sino que es el propio momento postrero que pone su desarrollo a sí.

La metafísica para Hegel se ha caracterizado por un proceder limitado a las determinaciones fijas del entendimiento. En la medida en que la idea se tiene a sí misma por objeto y la determinación es su diferencia respecto de sí, las determinaciones de la idea son el pensar, el espíritu y la autoconciencia. El espíritu, entendido como alma (el espíritu singular), era el objeto de la metafísica (*LLB* 192). Las determinaciones consideradas por ella eran la sustancia, la simplicidad y la inmaterialidad, con lo que la representación del espíritu consistía en la conciencia empírica, comprendida como sujeto, preguntándose por lo predicados coherentes con la percepción. El método de la metafísica replica el método de la física al llevar el fenómeno, propio del mundo empírico, a leyes universales y determinaciones reflexivas abstractas como la identidad y la contradicción. Según la metafísica, para cada una de las determinaciones reflexivas abstractas es posible aducir una experiencia, a la vez que a partir de la experiencia es posible llevarse a determinaciones reflexivas abstractas; en consecuencia, lo característico de ella es la adecuación entre la experiencia del mundo fenoménico y las determinaciones reflexivas consideradas en su abstracción. La metafísica pretendía determinar la esencia abstracta del alma (*LLB* 194) partiendo de la percepción y transformando su universalidad empírica y la reflexión en la identidad y la contradicción. De este modo, ella buscaba conocer la verdad de sus objetos, los fenómenos o la sustancia, limitándose a las determinaciones fijas del entendimiento, sin elevarse a lo propiamente especulativo o racional (*LLB* 295). El método analítico ha sido utilizado por Spinoza y el método sintético se ha extendido en la filosofía alemana debido a Wolff con la pretensión de conocer sus objetos mediante definiciones, pruebas y teoremas de carácter intelectual, siendo en ambos casos extrínseco y contingente (*LLB* 228).

En el final de la exposición de la idea del conocer, antes de su asunción (*Aufhebung*) en la idea del bien y la posterior asunción de ambas en la idea absoluta, Hegel afirma: “Pero, de hecho, han sido Kant y Jacobi los que han desbaratado el entero proceder de la anterior metafísica, y con ello, su método” (*LLB* 229)⁹⁸. La labor conjunta del filósofo de Königsberg y del pensador de Pempelfort es la que ha hundido el método de la metafísica al dar cuenta de los límites de su búsqueda de la verdad.⁹⁹ En la filosofía kantiana y el pensamiento jacobiano

⁹⁸ Trad. de Duque. *LLB* 229: „In der That aber ist durch Kant und Jacobi die ganze Weise der vormaligen Methaphysik und damit ihre Methode über den Hauffen geworfen worden“.

⁹⁹ En la obra publicada de Hegel no hay un antecedente del reconocimiento de esta labor mancomunada de la filosofía crítica y el pensamiento jacobiano. Pero la vinculación metodológica entre la crítica jacobiana y las antinomias kantiana sí estaba presente en las lecciones que Hegel dictó en Nürnberg antes de la *Lehre vom Begriff*. En las lecciones que dedico a la *Philosophischen Encyclopädie* en el invierno de 1812/1813, él introducía el tópico de la razón especulativa según transcribe Julius Friedrich Heinrich Abegg: “Las obras de Sexto Empírico son escépticas (Escéptico: dudoso). Kant dice que la razón es antinómica, que se contradice a sí misma cuando se separa de la experiencia, cuando quiere ver lo transcendental. El resultado del conocimiento

identifica Hegel las rupturas con el proceder intelectual de la metafísica anterior a la *Logik*, cuya posición había identificado con la metafísica wolffiana y el sistema de Spinoza.¹⁰⁰ La asunción de esos procederes, como también la ruptura del proceder intelectual de la metafísica, es inmanente al movimiento de lo lógico mismo, que introyecta en sí sus precedentes, los niega y los supera en su propio movimiento. Por lo cual, es dado a suponer que en tanto Hegel reconoce a Kant y a Jacobi como quienes hundieron el método de la anterior metafísica, las acciones de ambos en ese hundimiento son unidas como precedentes de la *Logik* en tanto método.

Kant ha mostrado que los objetos de la metafísica (Dios, alma y mundo), en una demostración rigurosa que asuma los presupuestos de esa disciplina, conducen por sí mismos a contradicciones, cuando su método asume como principio la exclusión de toda contradicción, cuando sus objetos mismos son mentados como posibles, como no contradictorios. La crítica kantiana manifestó el carácter antinómico de los objetos de la anterior metafísica y al hacerlo hundió su método, pero, fundamentalmente, puso de manifiesto que lo antinómico es propio de la razón.¹⁰¹ Subjetivamente considerada, la precedencia kantiana al método absoluto reside en que las antinomias que el filósofo de Königsberg formuló mentaron el carácter antinómico de la razón y la elevaron al espíritu, según Hegel comenta en la Introducción de la *Wissenschaft der Logik*. La crítica kantiana transformó la metafísica en lógica (*LLS* 22) al mostrar que la reflexión va más allá de la inmediatez concreta determinándola y disgregándola al hacerlo; pero, a la vez, la reflexión va

no se conoce, la ciencia termina con lo negativo, es lo que piensa Jacobi. A esto se opone la creencia (*Die Werke des Sextus Empiricus sind skeptisch (Skeptiker: Zweifler). Kant sagt die Vernunft ist antinomisch, sie gerät in Widerspruch mit sich selbst, so wie sie sich von der Erfahrung losreißt, so wie sie das Übersinnliche sehen will. Das Resultat des Wissens sei nichts wissen, die Wissenschaft ende mit [dem] negativen, ist was Jacobi meint. Diesem setzt er den Glauben entgegen*)” (*GW* 10, 725). Este pasaje muestra ya la vinculación de la crítica jacobiana como contraparte metodológica de las antinomias kantianas que se expresaría tres años después en *Lehre vom Begriff*, pero desde una perspectiva marcadamente epistémica, si bien, probablemente, Hegel había concluido la redacción de la *Lehre vom Wesen* al dictar la lección transcrita por Abegg.

¹⁰⁰ Ninguno de los ejemplos es anodino, porque la filosofía crítica eligió a la metafísica de Wolff como su precedente, mientras la doctrina de Spinoza tuvo en Jacobi un acérrimo detractor.

¹⁰¹ El valor principal de las antinomias kantianas para Hegel reside en lo que ellas manifiestan al exponer la dialéctica como una actividad necesaria de la razón, según explicita el siguiente pasaje: “Es verdad que cuando se consideran más de cerca las exposiciones dialécticas de Kant de las Antinomias de la razón pura (...) no merecen desde luego gran alabanza; pero la idea general que el sitúa a la base y a la que ha dado por ello valor es el carácter objetivo de la apariencia y la necesidad de la contradicción, contradicción que pertenece a la naturaleza de las determinaciones del pensar; por lo pronto, en la medida en que estas determinaciones en efecto aplicadas por la razón a las cosas en sí; pero lo que precisamente constituye su naturaleza es aquello que ellas son en la razón y consideración de lo que es en sí. Este resultado, aprehendido en su lado positivo, no es sino la negatividad interna de las mismas, o su alma, que se mueve a sí misma, el principio de toda vitalidad natural y espiritual en general. Pero, así como viene a quedarse estancado sólo en el lado negativo de lo dialéctico, así el resultado se limita a lo consabido, a saber: que la razón es incapaz de conocer lo infinito; y puesto que lo infinito es lo racional, extraño resultado es éste de decir que la razón es incapaz de conocer lo racional”, *LLS* 26 – 27, trad. Duque.

más allá de sus determinaciones disgregadoras y las pone en referencia a sí, poniendo de manifiesto el antagonismo intrínseco de sus determinaciones. Debido al antagonismo que se manifiesta en la referencialidad que considera sus propias determinaciones, Hegel caracteriza las antinomias kantianas de modo general afirmando que ellas “no son otra cosa que esto: que partiendo de un concepto, se sitúa una vez como fundamento del mismo a una de las determinaciones, y otra vez, pero de modo precisamente igual de necesario, a la otra” (LLS 97). Esta referencialidad que remite a lo antagónico de las determinaciones no pertenece al entendimiento, que permanece en la fijeza de ellas, sino que es propia de la razón, con lo cual, “la elevación sobre aquellas determinaciones, que consigue llegar a la comprensión de su antagonismo, es el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de razón” (LLS 17). Considerando la exposición subjetiva extrínseca de la génesis del método, la precedencia kantiana en el hundimiento del método de la anterior metafísica, y con ello, su asunción en la *Logik*, consiste en exhibir el carácter antinómico de las determinaciones intelectivas dando paso al carácter dialéctico de la razón.¹⁰²

Pero si bien Kant mostró el carácter antinómico de los objetos de la metafísica¹⁰³, apostilla Hegel en la *Lehre vom Begriff*, no reflexionó sobre la relación de esos objetos con su

¹⁰² Lo propio de las antinomias reside en manifestar el movimiento de la razón como propiamente antinómico y en esto reside su potencia para el hundimiento del método de la metafísica sustentada en las determinaciones fijas del entendimiento. Este reconocimiento a Kant en la debacle del método de la metafísica es adelantado por varios pasajes de la *Logik*. En el marco de la cantidad pura, primer momento de la cantidad, Hegel analiza la antinomia kantiana de la divisibilidad infinita (LLS, 113 – 120, también LLS 358 – 358) y afirma: “Estas antinomias kantianas [en referencia a las antinomias cosmológicas] siguen siendo en todo caso parte importante de la filosofía crítica; son ellas las que han provocado el derrocamiento de la metafísica precedente y pueden ser vistas como una transición capital a la moderna filosofía [*sie sind es vormemlich, die den Sturz der vorhergehenden Metaphysik bewirkten, und als ein Hauptübergang in die neuere Philosophie angesehen werden können*]” (LLS 114, trad. Duque). Otra anticipación de este reconocimiento se enuncia en el marco de la teleología: “Uno de los grandes méritos de Kant consiste en la diferenciación, por él establecida, entre finalidad relativa o externa y finalidad interna; es dentro de esta última como ha abierto la vía hacia el concepto de la vida, de la idea, y elevado con ello positivamente a la filosofía por encima de las determinaciones de la reflexión y del mundo relativo de la metafísica (...). Kant aludido a la oposición [entre libertad y necesidad] bajo las antinomias de la razón y, con más precisión, como el tercer conflicto de las ideas trascendentales” (LLB 157, trad. Duque). El carácter antinómico que Kant pone de manifiesto y que hunde el método de la metafísica se expresa también en los paralogismos de la razón pura que Hegel analiza (LLB 193 – 196). Kant asume el proceder de la metafísica para el conocimiento del alma y demuestra que ello supone mentar un yo o cosa que piensa, un sujeto trascendental de los pensamientos, conocido por lo predicados, pero del cual no puede tenerse por separado ningún predicado, que debe ser presupuesto en todo conocimiento, pero del cual no puede haber ningún conocimiento posible, siendo la condición de toda representación de conocimiento, pero del cual no puede haber conocimiento alguno. Por lo cual, del Yo pienso no pueden derivarse conocimientos tales como la sustancialidad, la simplicidad o identidad del alma. En el marco de este comentario, Hegel afirma: “Me he extendido más detalladamente en esta exposición porque, a partir de ella, cabe conocer, determinadamente tanto la naturaleza de la antigua metafísica [*vormaligen Metaphysik*] sobre el alma como también, especialmente, la de la crítica, por cuyo medio se ha hundido aquélla [*wodurch sie zu Grunde gegangen ist*]” (LLB 193, trad. Duque).

¹⁰³ Para la apropiación específica de las antinomias kantianas por parte de la filosofía hegeliana ver: Herszenbaun, M. A. (2018). *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*. Madrid, Ediciones Alamanda, pp. 464 – 577.

método, cuando efectivamente ellos llevan a él, en tanto la demostración sintética implica el objeto antinómico, al igual que el objeto antinómico implica la demostración sintética. Para el filósofo de Königsberg, en cambio, lo insuficiente del conocer fue la subjetividad (*Subjectivität*) (LLB 229). Para Kant, la razón cae en contradicciones consigo misma, con lo cual, admite la contradicción como un acto necesario de la razón, pero no reconoce la efectiva elevación de la razón por sobre las limitaciones del entendimiento y por la cual ellas se disuelven (LLS 18). Con ello, admite Kant a medias el carácter antinómico de la razón: acepta que ella cae necesariamente en la antinomia, pero no lo afirma como propio de la referencialidad de las determinaciones intelectivas a la razón, por tanto, no lo acepta como un acto necesario de la razón. Él admite el operar negativo del entendimiento, pero, al considerarlo aisladamente del carácter positivo de la razón, reula ante su hallazgo para sostenerse en la pretensión de seguridad de la realidad sensible, salvando de la contradicción a las cosas y reduciendo la contradicción a la subjetividad de la razón.¹⁰⁴

A diferencia de Kant, agrega Hegel, Jacobi sí reflexionó sobre el método de la anterior metafísica:

Si Kant ha atacado a la metafísica anterior más según la materia, Jacobi lo ha hecho, por su parte, sobre todo por el lado de la demostración, poniendo de relieve de la manera más clara y profunda el punto en cuestión, a saber, que tal método de demostración está absolutamente vinculado al círculo de la necesidad rígida de lo finito, y que la libertad, esto es, *el concepto*, y con él, *todo aquello que es de verdad*, se halla más allá de aquel método y es inalcanzable para él; (...) [según Jacobi] es el método y la naturaleza del conocer mismo, que capta solamente la conexión entre la condicionalidad [*Bedingtheit*] y la dependencia [*Abhängigkeit*], y por consiguiente se muestra inadecuado respecto a lo que es en sí y para sí y lo absolutamente verdadero. LLB 229.¹⁰⁵

¹⁰⁴ En palabras de la *Lehre vom Wesen*, Kant sucumbe a la ternura por las cosas al intentar salvarlas de la contradicción, sujetándose a la seguridad ilusoria de lo sensible: “La ternura habitual para con las cosas, empero, que sólo cuida de que éstas no se contradigan, olvida aquí, como de costumbre, que con ello no viene disuelta la contradicción, sino desplazada en general a otro sitio, a la reflexión subjetiva o externa, y olvida que a los dos momentos, que por ese alejamiento y trasposición vienen formulados como mero ser puesto, los contiene de hecho la reflexión como asumidos y referidos el uno al otro dentro de una sola unidad”, LLW 272, trad de Duque.

¹⁰⁵ Trad. Duque, con modificaciones. LLB 229: “Wenn Kant mehr der Materie nach, die vormalige Metaphysik angriff, so hat sie Jacobi vornehmlich von Seiten ihrer Weise zu demonstrieren angegriffen, und den Punkt, worauf es ankommt, aufs lichteste und tiefste herausgehoben, daß nämlich solche Methode der Demonstration schlechthin in den Kreis der starren Notwendigkeit des Endlichen gebunden ist, und die Freyheit, das ist, der Begriff und damit alles, was wahrhaft ist, jenseits derselben liegt und von ihr unerreichbar ist (...) ist es die Methode und ganze Natur des Erkennens selbst, das nur einen Zusammenhang der Bedingtheit und Abhängigkeit erfaßt, und daher dem, was an und für sich und das absolut Wahre ist, sich unangemessen zeigt“.

En este pasaje, Hegel hace varios reconocimientos al pensador de Pempelfort. En primer lugar, que, a diferencia del filósofo de Königsberg, quien cuestionó y manifestó el carácter contradictorio de los objetos de la metafísica, él cuestionó propiamente su método, la demostración, que en calidad de prueba sustentó su explicación a partir de definiciones y teoremas construidos mediante la demostración. En segundo lugar, que Jacobi mostró que la comprensión de lo finito implica una necesidad circular delineada por la conexión entre condicionalidad y la dependencia. En tercer lugar, que él consideró la necesidad de lo finito como propia del conocer, el cual solo puede comprender la conexión entre la dependencia y la condición. En cuarto lugar, que al igual que el conocer, la demostración metafísica implica para Jacobi la necesidad de lo finito, y que, por tanto, ella no puede exceder el límite circular de lo condicionado y lo dependiente. En quinto lugar, que, a pesar de la limitación inherente al conocer, él afirmó la libertad, la cual, en términos lógicos, es el concepto y todo aquello es verdadero. En sexto lugar, que Jacobi afirmó que, si la demostración queda presa del círculo de la necesidad, ella no es adecuada para comprender lo que carece de dependencia y condicionalidad finitas, lo propiamente infinito, lo absolutamente verdadero. Por último, debido a esta negativa, Hegel considera a Jacobi como uno de los dos mentores del hundimiento del método de la anterior metafísica.

Los diversos reconocimientos que parecerían ungir a Jacobi como uno de los precedentes de la *Logik* convergen en dos íntimamente vinculados: por un lado, la afirmación de la libertad como lo verdadero que carece de toda condicionalidad y dependencia propias de lo finito (el quinto reconocimiento consignado); y por otro lado, la desestimación de que lo verdadero sea factible de conocimiento para el método de la metafísica, porque él solo puede comprender lo recludo en la circularidad necesaria de lo finito (los otros reconocimientos consignados). Ambos reconocimientos centrales se autoimplican: de la afirmación de lo verdadero como lo carente de dependencia y condición, se sigue que la demostración caracterizada por la dependencia y la condición no pueda comprender lo verdadero; a la vez, que la inadecuación de la demostración supone necesariamente afirmar lo verdadero como existente y allende de los límites de lo finito. El reconocimiento del pensamiento jacobiano como precedente de la *Logik* requiere entonces ambos sentidos: por un lado, el positivo que mienta lo verdadero, y el negativo, que lo ubica como un allende inaprehensible para el método de la metafísica.

La base negativa del reconocimiento mienta la crítica de Jacobi a la doctrina de Spinoza, pero, específicamente, el *Bailage VII* de *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Luego de su recusación a la disolución de la causa en el

fundamento en el principio de razón suficiente, Jacobi enuncia los principios que hacen factible la unión de ambos para la comprensión racional, a condición de que se restrinjan a lo condicionado. Como analizamos anteriormente,¹⁰⁶ el primero determina el enunciado de fundamento como “*Alles Abhängige ist von Etwas abhängig* (todo lo dependiente depende de algo)” (LSB 416), el de causa como “*alles was gethan wird, muß durch Etwas gethan werden* (todo lo que es hecho debe ser hecho por algo)” (LSB 416) y el enlace de ambos principios como “*alles Bedingte eine Bedingung haben müssen* (todo lo condicionado debe tener una condición)” (LSB 416). El último principio está supuesto tanto por el enunciado del fundamento como por el de causa, siendo el que limita la reunión de ambos al plano de lo condicionado, evitando los absurdos en que la razón cae cuando intenta comprender lo que carece de condición. Jacobi establece con ello que los principios del conocer demostrativo, la causa y el fundamento, tienen su valor apodíctico no por sí mismos, sino por un tercer principio que presuponen ambos, el de dependencia. Con lo cual, la comprensión demostrativa supone necesariamente la relación de lo dependiente y la condicionalidad. Si bien el reconocimiento de Hegel mienta en referencia al círculo de la necesidad de lo finito los términos “*Bedingtheit*” y “*Abhängigkeit*” presentes en los enunciados de condición y de fundamento, respectivamente, él no parece ponderar especialmente los principios mentados por Jacobi, sino más bien las consecuencias que el pensador de Pempelfort deriva en el *Bailage VII* para el conocimiento de lo condicionado y lo incondicionado.

Él admitía, además de la representación originaria de lo condicionado, la de lo incondicionado (*Unbedigten*) (LSB 423). Lo incondicionado es la posibilidad de la existencia de lo condicionado, el origen absoluto de la serie de condiciones que constituye la naturaleza. En tanto condición incondicionada, lo incondicionado se haya fuera de la serie de condiciones y sin conexión con ella, porque de lo contrario, él sería un inicio condicionado por la serie de condiciones que origina. Pero a la vez, lo condicionado está fundado y conectado con lo incondicionado porque es su origen. En tanto representaciones de la conciencia, Jacobi admite que la representación de lo condicionado y la representación de lo incondicionado están conectadas de modo inseparable, que la primera supone a la segunda y que de ésta hay mayor certeza que de aquélla. La razón es una instancia más de la serie de condiciones de la naturaleza, por lo cual, solo puede comprender la cadena de condiciones condicionadas (*bedingter Bedingungen*) (LBS 425). La razón no respeta sus límites y pretende comprender la posibilidad de lo condicionado, que necesariamente se halla allende

¹⁰⁶ Cfr. Capítulo I, §1.

de las condiciones de lo condicionado (*LBS* 417 – 418). Pero en su intento, la razón solo puede establecer condiciones de condicionados, leyes naturales y mecanismos, con lo cual transforma lo incondicionado en condicionado, establece condiciones en lo que carece de ellas y le resulta imposible cumplimentar su intento. Ella solo puede comprender lo derivado desde una causa próxima o según sus vinculaciones en una serie causal, pero esta comprensión implica que lo comprendido sea aprehendido como una conexión de lo condicionado, porque toda causa es dependiente y su comprensión solo puede comprenderse con otra condición.¹⁰⁷ El conocer a partir de condiciones condicionadas era para Jacobi inherente al operar de la razón, por ello la doctrina de Spinoza solo establece condiciones y niega la libertad de lo incondicionado, resultando fatalista;¹⁰⁸ “todo camino de demostración conduce al fatalismo” porque cada demostración deductiva, análisis, teorema o prueba implican la anulación de lo incondicionado al mentar una causa (un concepto de la experiencia) remitida a un fundamento (un concepto analítico de la necesidad).¹⁰⁹ De este modo, Jacobi abonaría al hundimiento del método de la metafísica, según reconoce Hegel.

Pero si bien la referencia al *Beilage VII* en el sentido negativo del reconocimiento es clara debido a los términos de que se vale (específicamente: *Demonstration, Bedingtheit y Abhängigkeit*), su sentido positivo con la misma base resultaría, o bien excesivo, o bien débil.

En las *Briefen*, para recusar la comprensión de lo incondicionado, Jacobi atribuye el proceder en y desde lo condicionado a la razón, lo cual implicaría puntualmente un retroceso en la superación del entendimiento por parte de la razón realizada por las antinomias kantianas. La recusación jacobiana del método de la metafísica pierde fuerza al manifestar solo un aspecto que estaría ya supuesto en la crítica kantiana, porque, si bien el filósofo de Königsberg consideró solo los objetos de la metafísica para mostrar su carácter intrínsecamente contradictorio, su crítica implica una limitación al método de la metafísica;

¹⁰⁷ *LSB* 421 – 422: “*Alles was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dingen der Natur, und die Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes, Wesen mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschende Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist; nemlich mannichfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel; nie einen Wirklichen Anfang, nie ein Reelles Prinzip irgend eines objectiven Daseyns* (Todo lo que la razón puede producir al analizar, conectar, juzgar, razonar, concebir, son meras cosas de la naturaleza, y a estas cosas pertenece la razón humana misma, como una ser limitado. Pero la naturaleza entera, el conjunto de los seres condicionados, no puede revelar al entendimiento del investigador más de lo que está contenido en ella; a saber, la existencia diversa, cambios, juegos de formas, pero nunca un comienzo efectivo, nunca un principio real y efectiva de una existencia objetiva cualquiera – trad. Villacañas con modificaciones).”

¹⁰⁸ Al igual que la doctrina de Spinoza, también la filosofía leibniziano-wolffiana es fatalista. *LBS* 224: “*La filosofía leibniziano-wolffiana no es menos fatalista que la de Spinoza y conduce al investigador consecuente al principio fundamental de la misma (Die Leibniz-Wolfsche Philosophie, ist nicht minder Fatalistisch, als Spinozistische, und führt den unabläßigen Forscher, zu den Grundsätzen der letzteren zurück* – trad. Villacañas”

¹⁰⁹ *Cfr.* Capítulo I, nota 40.

ella no puede afirmar conocimiento sobre Dios, alma y mundo, con lo cual, de por sí, su método no cumplimenta el conocimiento que pretende de sus objetos. Pero también parecería desmedido identificar lo incondicionado mentado en el *Beilage VII* con el concepto en la *Logik*. Lo incondicionado es la representación del origen de lo condicionado que carece en sí de toda condición, mientras el concepto consiste en lo libre y verdadero en sí; identificar ambas nociones a partir de la recusación jacobiana del método de la metafísica sin considerar otro elemento parecería desmedido. El reconocimiento de Jacobi como un precedente del método basado en el *Beilage VII* resultaría entonces excesivo.

Pero, a la vez, ni la *Lehre vom Sein*, ni la *Lehre vom Wesen*, como tampoco los momentos extrínsecos de la exposición del método anticipan la precedencia del pensamiento jacobiano. Las referencias a Kant y a su filosofía son frecuentes en diversos momentos de la *Logik*¹¹⁰, mientras que no pueden encontrarse otras menciones al pensamiento de Jacobi más allá del reconocimiento que estamos comentando.¹¹¹ A la vez, el pensamiento jacobiano no es mentado en la exposición subjetiva extrínseca del método, como sí ocurre con Kant en la elevación del entendimiento a la razón. La crítica de Jacobi al método de la metafísica podría ser comprendida como una recusación a los límites del entendimiento, como pareciera sugerir el filósofo de Stuttgart, pero ella de por sí no implica una superación de esa negación. Si al reconocimiento de Hegel no se corresponde con un momento de la exposición extrínseca o la intrínseca, el pensamiento jacobiano no es entonces introyectado al movimiento de lo lógico, no es negado en él ni tampoco, por tanto, superado en su inmanencia. Al no ubicarse como un momento de la exposición de lo lógico, el reconocimiento a Jacobi en la *Lehre vom Begriff* sería débil; no se trataría propiamente de la posición de un precedente, sino de la mera mención de un antecedente de la lógica. Pero ya se trate de un reconocimiento excesivo o uno débil, no tiene una justificación en la inmanencia de lo lógico, por lo cual, la mención del

¹¹⁰ Cfr. nota 101.

¹¹¹ A excepción de la lección sobre *Philosophischen Encyclopädie* del invierno de 1812/13 transcrita por Abegg (Cfr. nota 98), si consideramos los años entre 1803 y 1815, las menciones de Jacobi por parte de Hegel se reducen a acotaciones en cartas a su amigo Friedrich I. Niethammer (en *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister. Leipzig: Felix Meiner, 1952 - 1954. Band I, 1785-1812; Band II, 1813-1822; Band II, 1823-1831; en adelante, *Briefe* seguido del tomo y la numeración de la carta). Jacobi fue nombrado presidente de la *Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München* en el año 1807 y ejerció el cargo hasta 1812; Niethammer ingresó como miembro de la *Akademie* en 1808 y frecuentaba asiduamente a Jacobi, lo cual le permitió interceder en la relación entre su amigo y el pensador de Pempelfort luego de las ásperas críticas de *Glauben und Wissen*. Las menciones en las epístolas de Hegel consistieron en comentarios personales y acotaciones al rol de Jacobi en la coyuntura académica alemana: *Briefe*, I, 98 (30 de mayo de 1807, p. 166), 102 (8 de agosto de 1807, p. 178), 111 (23 de diciembre de 1807, p. 203), 112 (22 de enero de 1808, p. 207), 118, 126 (20 de agosto de 1808, p. 237), 176 (23 de febrero de 1811, p. 348), 207 (9 de julio de 1812, p. 348), 208 (18 de agosto de 1812, p. 414), 211 (23 de octubre de 1812, p. 418). En julio de 1812 Hegel se encontró con Jacobi en Nürnberg, cuestión de la que tratan las últimas cartas. Luego del encuentro, continuaron los pedidos de saludos por parte de Hegel: *Briefe*, II, 229 (10 de abril de 1814) y 239 (27 de septiembre de 1814).

pensador de Pempelfort en la Idea del conocer debería ser considerada no como la unción de un precedente del método, sino como un antecedente suyo.

En una carta a Niethammer del 28 de diciembre de 1815, Hegel agradece a Jacobi, por mediación de su amigo, el envío del segundo tomo de sus *Werke*. Lo hace con las siguientes palabras:

Mi esposa y yo agradecemos a Jacobi por el amable regalo de la segunda parte de sus *Obras*, que recibimos poco antes de la enfermedad de su mujer. Solo he hecho una primera lectura, debido principalmente a la curiosidad, y he encontrado mucho de lo excelente y lo nuevo de la bella edición. Ella arroja sobre la idea entera una nueva luz, esclarecedora y cálida. No puedo evitar desear para el querido anciano que lo penoso de las páginas polémicas se hundiera para siempre y que solo el disfrute de su noble espíritu y su espléndida mente, completa e intacta, se conservara para él. *Briefe*, II, 258, p. 65.¹¹²

Este pasaje epistolar permite especificar la fuente del reconocimiento a Jacobi en *Lehre vom Begriff*. Hegel leyó el segundo tomo de las *Werke* de Jacobi a fines de 1815, meses antes de terminar la tercera doctrina de la *Logik*, o, dicho en otros términos, la leyó durante el proceso de su redacción, la cual, si consideramos la Advertencia preliminar como punto final de la obra, fue el 21 de julio de 1816 (*LLB* 6). Hegel valoró muy positivamente la novedad que representaba el volumen, pero esa ponderación no puede referirse al *David Hume*, cuya segunda edición constituía el texto principal del volumen;¹¹³ el diálogo no sufre grandes modificaciones respecto a su primera versión de 1787, la cual Hegel había analizado según el método de la crítica filosófica en 1802. La novedad valorada por Hegel debió ser entonces el nuevo escrito que Jacobi colocó como prólogo al volumen y que pretendió constituir una introducción a su pensamiento, “*Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämmlliche philosophische Schriften*”¹¹⁴. Para Hegel, el nuevo *Vorrede* arroja luz sobre la idea, concepto que él estaba desarrollando como el momento central de su método durante los meses en que lee el segundo volumen de las *Werke* jacobiana. Ésto queda manifiesto cuando en la carta a Niethammer afirma: “Ella [la nueva edición] arroja sobre la idea entera una nueva luz, esclarecedora y cálida”. Esta novedad distingue en el pensamiento su punto más alto y se

¹¹² *Briefe*, II, 258, p. 65: “*Meine Frau sowie ich lassen Jacobi für das freundliche Geschenk des 2ten Teils seiner Werke, das wir kurz vor der Krankheit der Frau erhalten, vorläufig aufs herzlichste danken. Ich habe nur noch die erste Lektüre, die der Neugierde vornehmlich angehört, gemacht, und des Trefflichen und Neuen in der schönen Zugabe sehr vieles gefunden. Sie wirft auf die ganze Idee ein neues, erhellendes und erwärmendes Licht. Des Wunsches für den lieben Greis konnte ich mich nicht enthalten, daß das Schmerzliche der polemischen Seiten ihm für immer untergesunken und nur der Genuß seines edlen Geistes und herrlichen Gemüts ihm ungetrübt und ganz abgeschlossen erhalten werde*”.

¹¹³ Cfr. Capítulo I, nota 104.

¹¹⁴ Cfr. Capítulo I, nota 111.

diferencia de las páginas que han marcado su carácter polémico, las cuales Hegel desea que sean olvidadas.

Con igual deseo presentaba Jacobi en la *Vorrede* la aclaración de algunas de las ideas de su pensamiento.¹¹⁵ El pensador de Pempelfort recordaba que en la primera edición del *David Hume* había considerado a la razón como una facultad analítica, que a partir de juicios y demostraciones estaba encerrada en los límites de la sensibilidad (VAV 7). Pero en 1815 considera que esa caracterización pertenece al entendimiento como facultad de la demostración, mientras que la razón es propiamente la facultad de presuponer con plena certeza la validez objetiva de lo incondicionado. El entendimiento reflexiona sobre las intuiciones sensibles a partir de la abstracción, con lo cual abstrae lo universal de las cosas efectivas y de sus mutuas relaciones entre ellas, y la cosa efectiva resulta adecuada a lo universal. Lo incondicionado otorga verdad a lo bello y a lo bueno en sí, pero no puede revelarse en las abstracciones intelectivas, sino que se manifiesta a la razón, la cual resulta con ello la facultad de presuponer lo verdadero. Este presuponer no es meramente teórico, porque de serlo, sería abstracto; la razón presupone que lo incondicionado, que lo verdadero, se da real y efectivamente, que existe concretamente (VAV 46); por ello, es un presuponer que repele toda demostración y no requiere ninguna justificación. El entendimiento está encerrado en la condicionalidad de lo apodíctico, mientras la intuición de lo incondicionado es lo que para Jacobi garantiza lo libre en el hombre. En la *Vorrede*, él distingue entre el entendimiento como facultad abstractiva y demostrativa y la razón como la facultad de presuponer lo incondicionado, el cual es identificado a lo verdadero y a lo libre, a la vez que no es relegado a la absoluta incompreensión, sino que es intuitivo y tiene realidad efectiva.

El sentido positivo del reconocimiento de la *Lehre vom Begriff* al pensador de Pempelfort debe ser comprendido a partir de esta comprensión de lo libre. El límite de la crítica kantiana al método de la metafísica es que atribuye a la subjetividad lo insuficiente del conocer, con lo cual limita efectivamente la capacidad de la razón de conocer el concepto, lo libre y verdadero en sí. Jacobi, cercano a Kant, atribuye esa insuficiencia al conocer y al método de la metafísica, ambos encerrados para él en el círculo de la necesidad de lo finito, pero, a diferencia del filósofo de Königsberg, afirma la verdad de lo libre como un más allá, siendo para él lo limitado no la subjetividad, que puede intuir lo verdadero y lo libre, sino el método del cual la metafísica se vale para intentar comprenderlo. Para Kant, los objetos de la metafísica conllevan contradicciones y en la subjetividad se halla lo insuficiente del conocer.

¹¹⁵ Cfr. Capítulo I, §3.

Para Jacobi, en cambio, es el conocer mismo, y con él, el método, de la metafísica, que no puede alcanzar lo verdadero, que es afirmado como un más allá de la vinculación de la dependencia y la condicionalidad inherente al conocer finito. La limitación de Jacobi apunta al método de la metafísica, no a la subjetividad, como Kant, sino que, por el contrario, para él lo libre, lo infinito, puede ser intuido por la razón, con lo cual afirma el principio de la filosofía y el fundamento de todo el conocimiento especulativo, el concepto libre infinito (LLB 229).

Considerando ambos puntos, el reconocimiento de Hegel a Jacobi no resulta excesivo. El pensador de Pempelfort no atribuye la demostración a la razón, sino al entendimiento, con lo cual no implica un retroceso en relación con la asunción del entendimiento en la razón. Por otro lado, su crítica al método de la metafísica no puede ser reducida al aspecto crítico de las antinomias kantianas en tanto no implica la renuncia a lo infinito, sino que, por el contrario, afirma la intuición de lo infinito por parte de la razón. Por último, lo incondicionado es lo libre a la vez que lo verdadero, caracteres propios del concepto, por lo cual, no resulta desmedida su identificación. Pero no por ello deja de parecer un reconocimiento débil, porque, en efecto, no pueden encontrarse en la *Lehre vom Sein* como tampoco en la *Lehre vom Wesen* una anticipación de él, lo cual no permite establecer su ubicuidad en el movimiento de lo lógico ni tampoco determinar su asunción en el método.

Pero si bien Hegel no anticipa la precedencia de Jacobi en las doctrinas previas de la *Lehre vom Begriff*, las apostillas que agrega a la mención del pensador de Pempelfort permite suponer esa anticipación en el discurrir inmanente de lo lógico. Él afirma que Jacobi mostró que el método de la metafísica está vinculado a la *Realität* (realidad) como el círculo de la necesidad rígida de lo finito; el pensador de Pempelfort también mostró que la libertad y todo lo verdadero se haya más allá de ese método y le resulta inalcanzable. Para Jacobi, considera Hegel, lo insuficiente del conocer no es la subjetividad, sino su naturaleza misma, la cual comprende solamente la conexión entre la condicionalidad y la dependencia. La prueba, la síntesis y la mediación del método sintético suponen entonces la necesidad como una identidad dependiente solo en sí, constituyéndola en la única *Realität* subsistente y finita. En tanto su contenido le es dado, sea de forma interior o exterior, esa *Realität* resulta abstracta y unilateral, enfrentada a lo libre y a lo absolutamente verdadero, mientras lo infinito en sí y para sí, el concepto, es en consecuencia excluido del conocer y ante él resulta impotente el

método de la metafísica.¹¹⁶ En la *Lehre vom Sein*, la *Realität* es la unidad reflexionada del ser en sí y ser-para-otro del *Dasein* (LLS 63). Ella no es el ser en sí (como verdad interior), ni el ser exterior (como existencia fenoménica), sino la unidad no inmediata de ambas determinaciones. La *Realität* se da forma y contenido en el *Dasein*, en la medida en que la determinación pasa a su disposición (*Beschaffenheit*). Pero, aclara Hegel, la *Realität* se determina más específicamente en la relación esencial de la interioridad y la exterioridad en la *Lehre vom Wesen* (LLS 64), remitiendo a la identidad entre ambas como totalidad que asume la diferencia y se pone como identidad indiferente, como la identidad reflexionada dentro de sí, siendo la totalidad el transitar abstracto de una a otra (LLW 368). Esta totalidad implica la unilateralidad y también la dualidad propia de la abstracción, según especifica Hegel al considerarla ante lo absoluto libre. En esta totalidad, comenta el filósofo de Stuttgart, el concepto inmediato de Dios no es su concepto, porque es solo naturaleza, o bien la naturaleza es solo Dios interno, no efectivamente real como espíritu, no libre absoluto (LLW 368). La *Realität* como identidad de lo interno y lo externo, entendida como totalidad, es la necesidad irrestricta, con lo cual ella implica a la vez que la dualidad abstracta con lo libre, la ausencia de vinculación entre ambas. Por tanto, Hegel mienta la *Realität* como totalidad especificando la naturaleza del conocer que no accede a la verdad, el reconocimiento que hace a Jacobi en la asunción lógica del método en relación con la identidad de entre lo externo y lo interno que tiene por resultado la abstracción con lo verdadero. En este momento, lo necesario se hace libre y la lógica objetiva deviene subjetiva. La confirmación de esta hipótesis permitiría descartar que el reconocimiento a Jacobi es débil, pero esa corroboración no se halla en la lacónica mención del pensador Pempelfort en la *Lehre vom Begriff*.

¹¹⁶ En la asunción del método, Hegel no parece mentar como precedente la noción de inmediatez de Jacobi, según la cual consideraba su pensamiento en *Glauben und Wissen*, sino más bien atribuirle la *Realität* como supuesto que encierra el conocer de la metafísica en la finitud y excluye lo verdadero.

En síntesis, la mención de Kant y de Jacobi como precedentes del método podría entenderse, en términos generales, como una vinculación doctrinal y una vinculación lógica; la primera estriba en las confrontaciones de la filosofía hegeliana con la filosofía crítica y el pensamiento jacobiano; la segunda consiste en la posición de ambas doctrinas como momentos inmanentes del método en la *Lehre vom Begriff* en un intento de resolución lógica de esas disputas. Hemos podido determinar dos etapas en la vinculación doctrinal de la filosofía hegeliana con el pensamiento de Jacobi. En la primera, junto a la recusación de la interpretación jacobiana de la tradición metafísica y de su tesis sobre una subjetividad completamente inmediata, pervivía un interés metodológico, expresado en la consideración del nihilismo como una instancia propedéutica del genuino idealismo y la comprensión fenomenológica de la inmediatez jacobiana.¹¹⁷ En la segunda etapa, que coincide con la asunción del método en la *Lehre vom Begriff*, la determinación jacobiana de la *Realität* como supuesto indica a la filosofía hegeliana tres cuestiones claves para su proyecto metodológico: la limitación del método de la antigua metafísica al círculo de la necesidad finita, lo infinito libre como lo verdadero y la necesidad de una asunción mediada entre ambas. El reconocimiento de estas indicaciones lleva a Hegel a mentar a Jacobi como precedente en la asunción del método. La distinción entre ambas etapas es manifiesta. Mientras en la primera el pensamiento jacobiano es reducido a una interpretación fallida de la metafísica a base de galimatías y falsas citas, en la segunda es ubicado como un precedente del método. La diferencia metodológica entre ambas etapas es también clara. Mientras en la primera etapa el pensamiento jacobiano es juzgado como una doctrina a partir del método de la crítica filosófica, en la segunda él es considerado como un momento necesario del pensar e introyectado a la inmanencia de lo lógico, teniendo en él su asunción, es decir, que en el movimiento mismo es negado y superado.

Sin embargo, la *Lehre vom Begriff* es lacónica sobre este momento al no especificar cómo han de considerarse los momentos de la asunción, a diferencia de lo que sucede con la filosofía crítica. Ella solo se limita a poner como inmanente a sí el pensamiento jacobiano, sin determinar los otros dos momentos de la asunción, la negación y la superación. En otros términos, el método no establece cómo acontece en su inmanencia la asunción del pensamiento jacobiano. O, en otros términos, el método determina su recepción del pensamiento jacobiano sin manifestar cómo decanta su superación, lo cual implicaría mentar

¹¹⁷ Cfr. Capítulo III, §1.

cómo se da la superación del momento lógico que él constituye. Ello constituiría propiamente la recepción lógica del pensamiento jacobino en la filosofía hegeliana.

Capítulo III. La asunción del pensamiento jacobiano

[Por lo que se refiere a la comprensión filosófica] es preciso saber que Dios es efectivamente real, que él es lo más efectivamente real y que solo él es verdaderamente (...).

Hegel, *Enciclopedia*, §6.

En 1817 Hegel dedica un extenso ensayo de recepción al tercer tomo de las *Werke* de Jacobi. Ese fue un año particular en la vida y el pensamiento del filósofo de Stuttgart. Durante esos meses abandonó Nürnberg y llegó a Heidelberg, universidad en la cual asumió como profesor ordinario, su primer cargo en la academia alemana. No disponemos de un retrato de Hegel de ese año, pero sí de uno de 1815. Él tiene cuarenta y cinco años, viste un frac oscuro con solapas grandes y altas.¹ Debajo del abrigo tiene una camisa clara, de solapas también altas. Un pañuelo de estilo francés rodea completamente el cuello y lo sujeta con fuerza. El moño del pañuelo es escueto. La nariz resalta del rostro. Es larga, de raíz angosta, un dorso extenso concluye en una punta circular y orificios grandes. La boca pasa casi inadvertida, pequeña y menuda; los labios se pierden en dos comisuras oscuras y excesivas. Los pómulos son regordetes al igual que el mentón. Los ojos escudriñan fijamente un punto que se nos escapa como espectadores y destacan por su fuerza; son grandes y claros, algo cansados, cubiertos medianamente por los párpados y con ojeras suavemente delineadas. En los extremos izquierdo y derecho del rostro cuelgan patillas tupidas y oscuras. El pelo es un poco largo, lo suficiente como para cubrir la sien izquierda y disimular una calvicie incipiente. Si bien no es un joven, Hegel tampoco es el profesor maduro de gesto adusto de los retratos más conocidos en los cuales se verá al rector de la Universidad de Berlín, el pensador idealista cuyas lecciones serán escuchadas con atención por discípulos y funcionarios de la monarquía prusiana, que con el correr de las décadas será el último filósofo sistemático de Occidente y se transformará en el enemigo predilecto de gran parte del pensamiento del siglo XX. Si bien no es aún un hombre maduro, Hegel tampoco es el joven doctor de filosofía que arribó a Jena iniciada la centuria buscando un puesto académico que le permitiera subsistir y desarrollar sus intereses especulativos.

¹ El retrato consiste en un grabado realizado por Hugo Bürkner.

El 18 de octubre de 1816, cuando Hegel llega a Heidelberg, lo espera un sueldo mensual de 150 florines, 10 medidas de grano y 20 de trigo escanada.² Los cereales habían sido su exigencia, una manera de solventar la pérdida de valor monetario ante la inflación causada por la reestructuración económica de Europa luego de la batalla de Waterloo. Los cereales eran la estrategia de subsistencia de un hombre de cuarenta y seis años, casado, con tres hijos, y que debido a la muerte de su suegro asumió las responsabilidades de un *paterfamilie* ante su suegra y sus dos cuñados. Hegel se siente a gusto con esa responsabilidad patriarcal, no exenta de cariño para él. Los primeros días en Heidelberg extraña a su familia, que permanece un mes en Nürnberg. Él aprovecha ese mes para dar forma a sus lecciones, conocer la universidad, explorar la ciudad y jugar a las cartas con el matrimonio Paulus, sus nuevos amigos. En las reuniones sociales establece vínculos con el teólogo Karl Daub, el pedagogo Friedrich Heinrich Christian Schwarz, el jurista Anton Friedrich Justus Thibaut, el filólogo Georg Friedrich Creuzer y Sulpiz Boisserée, cuya colección pictórica de artistas holandeses y alemanes se exponía en un antiguo *palais*.

Si la exigencia de las 10 mediadas de grano y 20 de trigo escanada hubiera encontrado una negativa, aun así Hegel habría aceptado el cargo. Esperó ese ofrecimiento durante 16 años. Primero en la Universidad de Jena, donde hizo la habilitación como *privatdozent*, pero solo obtuvo el nombramiento como profesor extraordinario. Ni las simpatías de J. W. von Goethe, ni los escritos polémicos en *Kritisches Journal der Philosophie*, ni las lecciones gratuitas sobre historia de la filosofía evitaron su partida de Jena sin una vinculación remunerada con la universidad. Las tareas de director en *Bamberg Zeitung* lo alejaron de la vida universitaria, aunque las cartas que escribió esos años a diversos amigos y la publicación de la *Phänomenologie des Geistes* tenían por objetivo preponderante retornarlo a ella. Sin embargo, lo único que le permitió escapar del periódico de Bamberg fue un cargo de rector en el *Gymnasium* de Nürnberg, el cual ejerció durante ocho años aguardando una oferta como la que lo lleva a Heidelberg. La imaginó mientras copiaba edictos oficiales, la anheló durante las esperas endeudadas de un sueldo intermitente; fantaseó con ella en la intimidad de sus primeros años de matrimonio con Marie von Tucher, en las tristezas de los abortos involuntarios y en las alegrías de los primeros dos hijos; la deseó durante sus clases de metafísica ante un auditorio de adolescentes poco interesados. Cuando meses después

² La semblanza que sigue se realiza en base a Jaeschke, W. (2016). *Hegel-Handbuch. Leben. Werk. Schule*. Deutschland: J. B. Metzler Verlag, pp. 34 - 37; Pinkard, T. (2000). *Hegel. Una biografía*, trad. C. García Trevijano-Forte. Madrid: Acento editorial, pp. 451 - 529; y Rosenkranz, K. (1974 [1844]). *Vita di Hegel*, trad. Remo Bodei. Milano: Bompiani, pp. 313 - 329.

abandone Heidelberg rumbo a Berlín, el 18 de septiembre de 1818, en su nueva universidad esperará a Hegel un sueldo de 2000 taleros y una casa nueva en lugar de cereales.

Sin las 10 mediadas de grano y 20 de trigo escanada Hegel habría aceptado la oferta de la Universidad de Heidelberg porque ella le permitía incorporarse a lo que consideraba lo universal, el espíritu que mediante el saber y la instrucción se reproduce en lo particular y en sus acciones efectivas.³ El cargo le otorgaba tiempo para la especulación, injerencia en los debates doctrinales y un atril desde el cual difundir su propio sistema filosófico, el cual había consolidado a la sombra de sus monótonas obligaciones en Nürnberg con la publicación de la *Wissenschaft der Logik*, que consideraba la elaboración intelectual de aquello que los franceses habían iniciado en las calles de París y Napoleón expandió por Europa. Su sistema filosófico representaba el posicionamiento más acabado de Hegel ante los debates especulativos y también su posicionamiento en la historia del pensamiento. En abril de 1817 publica la *Encyklopädie der philosophischen Wsissenschaften im Grundrisse*⁴, la primera síntesis global de su sistema y que marca el inicio de la consolidación sistemática de su filosofía. Con el libro publicado, dicta sus lecciones del primer semestre de 1817 sobre lógica, estética y espíritu subjetivo; el semestre siguiente, la historia de la filosofía vuelve a ser objeto de las lecciones y expone por primera vez sobre derecho natural. Durante esas lecciones, Hegel conoce a sus primeros tres discípulos, quienes se acercan a él interesados por su doctrina y que ayudarán a su difusión por Europa: el francés Victor Cousin, el aristócrata estonio Boris von Üxküll y Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, quien en 1822 será el primer hegeliano en asumir una cátedra en Breslau.

Los meses que Hegel residió en Heidelberg coincidieron con el inicio de su madurez intelectual, pero también vital, con eso que los antiguos biógrafos, para disimular la ignorancia de la cronología, llamaban florecimiento. La madurez tiene más de pasado que de futuro porque la conservación y la superación de lo pretérito calman las urgencias del porvenir. Los meses de Hegel en Heidelberg carecen de la precariedad de los años anteriores y adolecen de la adusta seguridad de los años en Berlín, pero tienen la serenidad que ha asumido que el pasado se pierde dejando vestigios móviles y que el futuro se acerca con zigzagueante contingencia.

³ En *Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur* (1817, 66-68) Hegel publica su primer ensayo de intervención directa en la reestructuración política de Europa, "Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen" (GW 15, 30 – 125), donde analiza los fundamentos de una constitución.

⁴ *Encyklopädie der philosophischen Wsissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, August Oswald, 1817. Actualmente conforma el tomo 13 de la *Gesammelte Werke*.

En los números primero y segundo de *Heidelberg Jahrbücher für Literatur* de 1817 publica Hegel la recesión al tercer tomo de las *Werke* de Jacobi⁵. En 1802, en *Glauben und Wissen*, Hegel había reconocido en la filosofía jacobiana momentos especulativos como la comprensión del saber formal, la enunciación del nihilismo como una instancia inicial del idealismo y la defensa de la individualidad concreta de la libertad; también había sido lapidario con ella al acusarla de subordinar el concepto a la particularidad subjetiva mediante galimatías que reducían sus momentos especulativos a expresiones ricas en espíritu.⁶ Pero luego de quince años, ni la filosofía hegeliana ni la jacobiana son las mismas. A partir del itinerario de la conciencia hacia el saber absoluto trazado en la *Phänomenologie* había alcanzado Hegel la propedéutica al método de su filosofía, el cual había sido constituido en la *Logik*, que a su vez le permitía la consolidación sistemática de su pensamiento en la *Enzyklopädie*. Por su parte, a Jacobi la publicación conjunta de sus escritos le había permitido una revisión retrospectiva de su pensamiento manifestada en el *Vorrede* al segundo volumen. En esta revisión, él atenuaba su polémica con la razón considerándola ya no como contraria a la creencia inmediata, sino como la facultad de intuición de lo incondicionado, a la vez que señalaba sus cercanías con la filosofía kantiana como una forma de destacar y profundizar su distancia con los excesos del nihilismo que vislumbraba en la filosofía de la identidad y en la doctrina de la ciencia. En base a la lectura de la *Vorrede*, Hegel ungió al pensamiento jacobiano como un precedente de su método en la *Lehre vom Begriff*.

La revisión retrospectiva de Jacobi de su pensamiento es particularmente significativa en el tercer volumen de sus *Werke*⁷, el cual contiene sus escritos contra el idealismo trascendental, que, a excepción de uno, Hegel había analizado en *Glauben und Wissen*. El volumen se compone de veintisiete escritos. Por orden de aparición, el primero es *Jacobi an Fichte*⁸ (*Werke* III, 1 – 57), con varias modificaciones relevantes en relación a su primera versión⁹, analizada por Hegel en *Glauben und Wissen* (*GUW* 380 – 383). El segundo escrito

⁵ „Friedrich Heirich Jacobi’s Werke. Dritte Band. Leibzig bei Gerhard Fleischer d[em] Jüng[eren]. 1816, XXXVI und 568 S[eiten]“, *Heidelberg Jahrbücher für Literatur*, 1817, n. 1, pp. 1 – 16, y n. 2., pp. 17 – 32. Conforman el *Gesammelt Werke* 15, pp. 7 – 29 (en adelante: *Rez*). En el primer número fueron publicados los 16 párrafos iniciales (*Rez* 7 – 18), en el segundo los últimos 15 (*Rez* 18 – 29).

⁶ Quizás sin olvidar las consideraciones pasadas, la *Rezension* comienza con cálidas palabras hacia el pensador de Pempelfort: “El recensor se alegra de la aparición de un nuevo volumen de las obras completas de Jacobi, poco tiempo después del anterior, y desea suerte al noble anciano (*edlen Greise*), así como también al público, para una continuación tranquila de esta tarea” (*Rez* 7).

⁷ *Werke*, III, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1816.

⁸ *Cfr.* Capítulo I, nota 79.

⁹ Se reproduce el *Vorbericht* de la primera edición con mínimas modificaciones (p. 8). También se introducen modificaciones en la primera carta: p. 14 (un párrafo sobre la no filosofía), p. 15 (se quitó una nota sobre Nicolai). También se introducen modificaciones en la segunda carta: p. 38 (se agrega una nota de *Principles of*

es el ensayo central de la confrontación de Jacobi con la filosofía kantiana, *Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstand zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*¹⁰ (*Werke* III, 59 – 195), cuya primera versión también había sido analizada por Hegel en 1802 (*GUW* 363 – 373), pero que no sufre importantes modificaciones.¹¹ El tercer escrito es *Ueber eine Weissagung Lichtenbergs* (*Werke* III, 198 – 243).¹² El escrito siguiente es la fuente de la controversia con la filosofía de la identidad, *Von den göttlichen Dingen und Ihrer Offenbarung*¹³, (*Werke* III, 245 – 460).¹⁴ El volumen concluye con veintitrés cartas de la correspondencia de Jacobi (*Werke* III, 461 – 568).¹⁵

La *Rezension* de Hegel analiza particularmente cada uno de estos ensayos. Debido a ello el escrito puede parcelarse en cinco partes. La primera (*Rez* 7 – 14) comenta la coyuntura histórica en que surge el pensamiento jacobiano en confrontación con los principios cartesianos y especialmente con su réplica en la *Aufklärung*. La segunda parte analiza *Ueber das Unternehmen des Criticismus* (*Rez* 14 – 18) considerando las críticas jacobianas a los aspectos teórico y práctico de la filosofía kantiana e indicando también sus límites. La tercera parte considera la epístola a Fichte (*Rez* 18 – 22) manifestando el carácter práctico de la confrontación de Jacobi con la doctrina de la ciencia. En la cuarta parte (*Rez* 22 – 28) el análisis de *Von den göttlichen Dingen* permite a Hegel intervenir en el debate de Jacobi con la filosofía de la identidad para destacar el carácter polémico e ingenioso de las ideas del pensador de Pempelfort, como también su carencia de método. La última parte de la *Rezension* (*Rez* 28 – 29) menciona las cartas que cierran el tercer tomo de las *Werke*, pero

moral and political science, p. II, Ch. 5, 1), p. 47 (un extenso agregado sobre la búsqueda de Dios). Se eliminan los apéndices y agregados de la primera edición: Baylage I (pp. 61 – 63); Baylage II (pp. 65 – 73); Baylage III (pp. 74 – 77); Anhang 1. Ueber die Freyheit des Menschen (pp. 81-95); Anhang 2. Aus Alwills Briefsammlung. Vorrede. Seite XVII, die Anmenkung (p. 96); Anhang 3. Aus derselben Schrift (pp. 97 – 100); Anhang 4. Aus Woldemar Th. I, S. 138 (pp. 101 – 103); Anhang 5. Auszug aus einem Brief einen Freund über Kants Sittengesetz (pp. 104 – 106).

¹⁰ Cfr. Capítulo I, nota 68.

¹¹ *Vorbericht*: p. 75 se quita una cita de *DHG* (p. 121), pero la modificación más importante en relación con la primera edición es el agregado en la página 158: “*Hier beginnt die Ausarbeitung meines Freundes Köppen*”, que distingue la letra de Jacobi de la de Köppen (158 – 195); en la primera edición se confundían y había provocado la sorna de Hegel en *Glauben und Wissen* (*GUW* 360, 370).

¹² La única mención a este escrito, además del nombre en la presentación de la *Rezension*, es la siguiente: “(...) los demás tratados, especialmente el tercero, también vuelven con frecuencia a él” (*Rez* 14). Hegel había mencionado también tangencialmente este escrito en 1802 (*GUW* 372).

¹³ Cfr. Capítulo I, nota 95.

¹⁴ Jacobi introduce un nuevo prólogo titulado “*Vorbegriff zu der gegenwärtigen neuen Ausgabe*” (pp. 248 – 255) en el cual reconstruye sus motivaciones para la redacción del escrito y aclara que da por concluida la controversia que generó, por lo cual no introduce correcciones relevantes a su nueva edición.

¹⁵ Una epístola a Johannes Müller (pp. 463 – 465), cuatro a Georg Forster (pp. 466 – 470, 485 – 489, 512 - 519), siete a Johann Georg Herder (pp. 475 - 484, 490 – 501, 552 - 562), dos a Lavater (pp. 502, 542 - 545), una a Johann Georg Jacobi, su hermano (pp. 503 – 507), dos Julian Gräsinn (pp. 508 – 511, 534 - 537), una a

destacan únicamente las que atañen a la figura de J. G. Hamman, señalando su amistad y su afinidad intelectual con Jacobi en una suerte de alago final.¹⁶

La continuidad entre el ensayo crítico y la *Logik* es manifiesta tanto temporal como conceptualmente. La *Rezension* fue escrita pocos meses después de la conclusión de la *Lehre vom Begriff*, aparecida entre septiembre y octubre de 1816. La “Advertencia preliminar” de la última doctrina de la *Logik*, que marca el fin de su redacción, lleva por fecha el 21 de julio de 1816. El prólogo del tercer tomo de las *Werke* de Jacobi está fechado el 15 de junio de 1816, por lo cual puede inferirse su aparición poco después de esa fecha. Hegel debió haber escrito la *Rezension* antes del invierno para que fuera publicado como parte del primer número de la revista en enero de 1817.¹⁷ Los pocos meses de diferencia entre la *Rezension* y la *Lehre vom Begriff* permiten suponer su continuidad conceptual, específicamente en su ponderación de la filosofía jacobiana como uno de los precedentes del método. Este punto es reiterado en términos bastantes similares a los que utilizara Hegel en la última doctrina de la *Logik* (LLB 229): “(...) ha sido la obra común de Jacobi y de Kant lo que ha puesto fin a la antigua metafísica, no tanto según su contenido, sino en cuanto su *modo de conocer* y ha fundado así la necesidad de una concepción renovada de lo *lógico*” (*Rez* 25). La particularidad de la ponderación de 1817 es que en la *Rezension* la parte jacobiana de la labor de la renovación de lo lógico es atribuida específicamente a la *Briefen*. Hegel se queja de que esta obra de Jacobi no aparezca antes del tercer tomo (*Rez* 7) que le toca reseñar, debido a que el segundo volumen había sido dedicado al *David Hume*. El lamento tiene una motivación histórica. Para

Immanuel Kant (pp. 525 – 533), dos a Roth Schlosser (pp. 538 – 541, 546 - 551), y dos personales (pp. 563 – 568). Las misivas dirigidas a Jacobi incluidas con una de Herder (pp. 471 – 474) y una de Kant (pp. 520 – 524).

¹⁶ De cartas, la única que Hegel considera en la *Rezension* es la de Jacobi a su hermano, destacando la semblanza que hace de Hamman. Luego de recordar las amistad de Jacobi con el Mago del Norte, la reseña concluye con las siguientes palabras: “*Dürften wir hiernach nicht die Gewißheit haben, daß Jacobi, wie er hier den Geist Hamanns schildert und sich mit ihm harmonisch findet, auch ebenso sich in Harmonie mit einem Erkennen finden sollte, das nur ein Bewußtsein der Koinzidenz und ein Wissen der Ideen von Persönlichkeit, Freiheit und Gott, nicht in der Kategorie von unbegreiflichen Geheimnissen und Wundern ist?* (Después de esto, ¿no podríamos tener la certeza de que Jacobi, que dibuja aquí el espíritu de Hamman y se encuentra en armonía con él, debía igualmente encontrarse en armonía con un conocimiento que no es otro que la conciencia de la *coincidencia* y un saber de las ideas de la personalidad, libertad y Dios, fuera de las categorías de los misterios *inconcebibles* y de los *milagros?*)” trad. Amengual, p. 88.

¹⁷ Y también para enviarle a Jacobi una copia de la *Rezension*, como queda de manifiesto en *Briefe*, II, 316. Hegel a Niethammer, 19 de abril de 1817, p. 152: “Como puedo observar, la carta que envíe a München llegó a su destinatario, y complacido con la noticia de que he logrado expresar y cumplir mi intención en la recensión. Agradezco afectuosamente a Jacobi la amistosa acogida que ha dispensado a este ensayo. Se supone que mi *Enciclopedia* estará lista para Semana Santa (...). Los ejemplares para usted y para Jacobi han sido ordenados. (...)”. En términos personales, la *Rezension* pone el punto final a la larga reconciliación de Hegel con el pensador de Pempelfort, y en términos teóricos, la asunción de su doctrina en su propio pensamiento. *Cfr.* Capítulo II, notas 111 y 112. Para la reacción de Jacobi a la *Rezension* ver Capítulo V, § 5.

él, el diálogo se vincula con la filosofía kantiana,¹⁸ mientras que el intercambio epistolar con Mendelssohn se relaciona con el mismo interés histórico que sustenta la filosofía kantiana, la reacción crítica a la metafísica leibniziano-wolffiana.¹⁹

En el capítulo anterior de nuestra investigación se pudo constatar la recepción lógica del pensamiento jacobiano en la filosofía hegeliana. Entendemos por recepción lógica en el método la asunción en el movimiento inmanente de lo lógico. Según mostramos, ella consiste en un poner, en un negar y en un superar en el movimiento mismo; el poner estaría dado por la precedencia mentada por la *Lehre vom Begriff*, pero sin especificar el momento de su introyección, y, por tanto, sin delatar explícitamente las instancias de su negación y de su superación. Según reconstruimos, era dable a sospechar que ese momento fuera la *Realität* en la asunción de la *Lógica objetiva* en la *Lógica subjetiva*, que marca el tránsito de la necesidad a la libertad, pero el carácter lacónico de la mención no permitía su constatación. Considerando la cercanía temporal y teórica entre la *Rezension* y la última doctrina de la *Wissenschaft der Logik*, el ensayo debería profundizar el reconocimiento y con ello permitirnos constatar los momentos de la asunción del pensamiento jacobiano en el movimiento de lo lógico. Este será el objetivo del presente capítulo de nuestra investigación.

Los antecedentes de la *Rezension* y su contenido hacen factible suponer como hipótesis que el escrito representa la consideración lógica de la filosofía jacobiana por parte Hegel en el marco de la constitución lógica de su propia filosofía. Si se considera la noción de lógica que Hegel sostiene durante 1817, constituida por la instancia fenomenológica como una propedéutica y la propiamente lógica como la consideración del pensamiento puro, la consideración lógica supondría tanto una ponderación fenomenológica en relación con el camino de la conciencia hacia el saber absoluto como devenir del saber filosófico y también la consideración enmarcada categorialmente en la constitución de lo lógico en sí y para sí. Por tanto, según nuestra hipótesis, la consideración lógica de la filosofía de Jacobi por parte de Hegel en la *Rezension* debería consistir en un doble momento: el momento fenomenológico como la consideración de la instancia que del desarrollo de la conciencia científica que le cabe a la filosofía jacobiana en relación con saber absoluto, y el momento lógico como la consideración de los elementos de la filosofía jacobiana desde y según las categorías del devenir el pensamiento considerado en y para sí. Esto último, en relación con

¹⁸ Lo cual es una verdad parcial, porque la referencia de la obra a la filosofía crítica se hace manifiesta solo en el apéndice del diálogo y no constituye su tópico central, el cual consistía en la defensa de la noción de *Glauben*. Cfr. Capítulo I, § 1.

la *Wissenschaft der Logik*, debería permitirnos reconstruir los momentos de la asunción del pensamiento jacobiano en el método.

§ 1. La consideración fenomenológica del surgimiento del pensamiento jacobiano

La primera parte de la *Rezension* consiste en especificar la relevancia histórica del pensamiento de Jacobi frente a la filosofía francesa del siglo dieciocho y fundamentalmente ante la *Aufklärung*. Hegel destaca como central en el surgimiento polémico y doctrinal del pensamiento de Jacobi la publicación de *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Según él, la filosofía francesa (*Rez* 8) había planteado el pensamiento como único fundamento del ser sustentado en el *Cogito ergo sum* cartesiano. Lo había hecho en contraposición a la filosofía empirista de Locke, la cual había propuesto lo inverso, derivar el pensamiento de lo inmediato del mundo de los fenómenos. Para los racionalistas franceses, las diversas formas del ser solo son comprendidas en y desde el pensamiento. Pero en tanto una de esas formas son los fenómenos sensibles y aún restaba la necesidad de su comprensión por parte del pensar, el racionalismo de raigambre cartesiana formuló como esencia y fundamento del mundo de los fenómenos una universalidad aconceptual (*begrifflose Allgemeinheit*) (*Rez* 8), lo cual constituyó una naturaleza indeterminada en la que solo se concebían las determinaciones de la reflexión, es decir, el todo, la fuerza, la conjunción, la exterioridad y el mecanismo. En esta brevísima síntesis de la filosofía francesa dieciochesca, Hegel reconoce a la explicación mecanicista de la naturaleza²⁰ como uno de los contrincantes

¹⁹ Esta apreciación de Hegel se basa en la segunda edición de las *Briefen* de 1789, por medio de la cual conoció el pensamiento jacobiano en sus años de seminarista en Tübingen. *Cfr.* Capítulo 2, nota 9.

²⁰ Es posible determinar los pensadores a quienes remite Hegel con esta brevísima caracterización de la filosofía francesa, como también a la que realiza sobre la *Aufklärung*, recurriendo a sus famosas lecciones de historia de la filosofía pero con recaudos metodológicos. Hegel dictó por primera vez lecciones sobre este tópico en Jena en el semestre de invierno de 1805/1806; la historia de la filosofía vuelve a ocupar sus lecciones en el semestre de invierno de 1816/1817 y en el de verano de 1817/1818 en Heidelberg; en Berlín dedica seis lecciones a este tema en los años 1819, 1820/21, 1823/24, 1825/26, 1827/28, 1829/30 y dos clases en 1831, el año de su muerte. La primera edición de las lecciones, a cargo de K. L. Michelet, conformaron los volúmenes 13, 14 y 15 de la edición de *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten* (Bd. 13. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band*, 1833, 2° ed. 1840; Bd. 14. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Band*, 1833; 2° ed. 1842; Bd. 15. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band*, 1836, 2° ed. 1846), reproducidos en la popular edición *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969 – 1971, en los volúmenes 18, 19 y 20. La edición de Michelet tuvo por objetivo una presentación consistente y sistemática de las lecciones (*Cfr.* Capítulo II, nota 85) y con ese fin unificó los manuscritos de los cuales disponía e invisibilizó el desarrollo conceptual que pudieran implicar entre 1805 y 1831. Los manuscritos no fueron conservados, actualmente solo disponemos de los apuntes de las lecciones de Berlín y carecemos de fuentes que permitan determinar puntualmente el contenido de las lecciones durante los años anteriores. La edición histórico-crítica del *Hegel-Archiv* reconstruye las lecciones de historia de la filosofía del semestre de 1815/1826 en los volúmenes 6, 7, 8 y 9 de *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und*

centrales del pensamiento jacobiano, como el propio Jacobi había puesto de manifiesto en sus epístolas a Mendelssohn. La reducción de lo natural a lo mecánico para la comprensión de la naturaleza implicaba para el pensador de Pempelfort la disolución de lo propiamente humano en lo mecánico; ante este reduccionismo, él pretendía defender una comprensión de lo natural que salvaguardara lo particular de lo humano, la libertad.

El reconocimiento de Hegel se da en términos fenomenológicos porque atribuye a la explicación mecanicista de la filosofía francesa del siglo dieciocho tres caracteres propios de la tercera figura de la conciencia en la *Phänomenologie des Geistes*, el entendimiento (*Phä*, III). En primer lugar, mienta la oposición a los fenómenos de un mundo necesario que se constituye como su fundamento; en contraposición a la explicación de la naturaleza de la filosofía de Locke sustentada en fenómenos, el mecanicismo francés ubica la verdad del ser en el pensar, del cual deriva el carácter necesario y mecánico de los fenómenos del mundo (*Rez* 8; *Phä* 83). En segundo lugar, Hegel atribuye a la explicación mecanicista la fuerza como uno de sus conceptos centrales, en tanto ella unifica los aspectos de la cosa no unidos por la percepción y la realidad natural resulta un juego de fuerzas (*Rez* 8; *Phä* 88).²¹ En tercer

Manuskripte, Hamburg, Felix Meiner, 1983: Band 6: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, 1994; Band 7: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2. Griechische Philosophie I. Thaies bis Kyniker*, Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, 1989; Band 8: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3. Griechische Philosophie II. Plato bis Proklos*, Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, 1996; Band 9: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Ausgabe von 1986, 1986. A su vez, los manuscritos que Hegel utilizara para sus lecciones fueron recogidos en el volumen 18 de la *Gesammelte Werke*: Bd. 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, ed. W. Jaeschke, 1995, pp. 33 – 112. Y los manuscritos de los oyentes son recogidos como volumen 30 de la *Gesammelte Werke*: Bd. 30.1. *Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21*, ed. K. Grotzsch, 2016; 30.2: *Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1823/24*, ed. K. Grotzsch, 2020, de los cuales cuatro volúmenes se encuentran actualmente en preparación. En conclusión, podemos reconstruir las lecciones de Berlín y hasta el momento carecemos de fuentes que nos permitan determinar el contenido de las lecciones en los tiempos de Heidelberg. Sin embargo, es factible considerar las lecciones berlinesas como fuente para determinar las figuras históricas consideradas en esos años si puede establecerse una congruencia conceptual en las menciones y caracterizaciones entre las dictadas en Berlín y las menciones en la *Rezension*. Este es el caso del materialismo francés deudor del principio del *cogito*. Al igual que en el ensayo de 1817, Hegel destaca en las lecciones que el pensar cartesiano que oficia de principio de derivación del ser es abstracto y contrario a la realidad efectiva (*Vorl.* 9, 92, 95; *GW* 31.1, 415 – 417), a la vez que la naturaleza es concebida por el cartesiano como un todo mecánico que se remonta a las relaciones de movimiento y reposo (*Vorl.* 9, 117; *GW* 30.1, 418). Como continuadores de las ideas materialistas del cartesianismo, Hegel destaca a Nicolas Malebranche (*GW* 30.1, 424 – 425) y los materialistas franceses (*die französischen Materialisten* – *Vorl.* 9, 89), mencionando concretamente solo a Paul Henri Thiry barón de Holbach (*Systeme de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral*, 1770 – *Vorl.* 9, 144), pero es factible suponer que el plural incluye también a Julien Offray de La Mettrie (*L’Homme-Machine*, 1748) y Jean-Baptiste-René Robinet (*De la nature*, 1761).

²¹ “La realidad no es entendida ya en esta posición [*Phä* 82 – 90, ‘Fuerza y entendimiento, o fenómeno y mundo suprasensible’] como un conglomerado de cosas sino como un juego de fuerzas explicable por leyes. Hegel

lugar, mientras Hegel también la vinculación dual entre el mundo de los fenómenos como lo contingente y el mundo de las leyes como lo necesario que fundamenta lo sensible (*Rez* 8; *Phä.* 92). Esta comprensión fenomenológica del contexto filosófico en que surgen las *Briefen* puede observarse también en la apreciación de la segunda corriente contra la cual Jacobi reaccionó según Hegel, la *Aufklärung*.

La ilustración alemana siguió para Hegel la misma dirección que la filosofía francesa, la derivación del ser desde el pensar, pero el objeto destacado de su explicación intelectual no fue la naturaleza sino lo divino (*Rez* 8). La *Aufklärung* consideró que las doctrinas y costumbres venerables en que el contenido del mundo divino se daba inmediatamente eran solo positivas, producto de la remisión a la autoridad y no fundadas en el entendimiento. Ella no encontró la autoconciencia en lo positivo²², por lo cual disolvió (*aufgelöst*) las doctrinas y las costumbres en que eran dadas lo divino como inmediatez. Contra la inmediatez de lo divino, busco la *Aufklärung* sustentar la fe en el entendimiento mismo, pero el resultado de la disolución operada fue un ser abstracto vacío (*abstrakten leeren Wesens*), una reducción de lo en sí y para sí a la nada (*nichts*), en la cual el pensar mismo no podía encontrarse y por lo cual no podía conocerse a sí (*Rez* 8). En la disolución operada por la *Aufklärung*, la autoconciencia no encontró ni lo divino ni a sí misma, sino fines finitos (*endliche Zwecke*) y la vinculación de ellos con las cosas en la forma de la utilidad (*Nützlichkeit*) (*Rez* 8). Para Hegel, el pensamiento jacobiano reacciona contra la disolución ilustrada exponiendo “la

interpreta esta concepción como el intento de solucionar las paradojas de la ontología de la cosa. La fuerza unifica en sí los aspectos de la cosa no unificados en el apartado precedente [*Phä.*, 71 – 81, ‘La percepción o la cosa y la ilusión’], el ser, por un lado, ‘lo uno en sí reflejado’ o lo simple individuado por sí mismo y, por otro lado, un ‘medio universal de múltiples materias existentes’, Siep, L. (2015). *El camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito de la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. C. E. Rendón. Madrid: Anthropos, p. 92

²² No como antónimo de lo negativo, sino como adjetivo de positividad (*Positivität*). Este saber de lo divino es determinado por Hegel en sus escritos juveniles. En 1795 escribe: “Por fe positiva se entiende un sistema de enunciados religiosos que damos por verdadero, que nos lo impone una autoridad a la que inexcusablemente tenemos que someter nuestra fe. Lo primero que nos presenta este concepto es un sistema de enunciados, o verdades, religiosos que, independientemente de lo que tengamos por verdadero, deben ser considerados como verdades, y que seguirían siéndolo, aunque nunca hubieran sido conocidos ni tenidos como verdaderos por persona alguna” (“La positividad de la religión cristiana”, en G. W. F. Hegel, *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, trad. J. M. Ripalda. México: 2014, p. 165 [GW 1, 352]). Para el joven Hegel, la positividad en la religión implica la autoridad que impone la fe en lo sobrenatural que es contrario a lo dictado por la razón, con lo cual él replica la posición ilustrada ante la fe. El carácter ilustrado del concepto de positividad se aminora en 1800 cuando Hegel escribe: “la cuestión de si una religión es positiva tiene mucho menos que ver con el contenido de su doctrina y de sus mandamientos que con su forma de legitimar su doctrina y exigir la práctica de sus preceptos; cualquier doctrina y cualquier precepto puede convertirse en positivo, pues cualquiera puede ser proclamado de un modo violento oprimiendo la libertad, y no hay doctrina que no fuera verdad ni en determinadas circunstancias no fuera deber (“La positividad de la religión cristiana [Nuevo comienzo]”, *Op. cit.*, p. 474 [GW 2, 353]). Lo positivo no es la misma doctrina sino su imposición, con lo cual ella, en sí, no es juzgada contraria a la razón. En 1807, el concepto de positividad es nuevamente enunciado por Hegel en el

nulidad (*Nichtigkeit*) de todo conocimiento científico de lo divino” (*Rez* 7).²³ Para la ponderación de su relevancia histórica, por tanto, se debe considerar que, ante la filosofía preponderante en la anteúltima década del siglo dieciocho, el pensamiento jacobiano mienta lo nulo del conocimiento racional y sistemático de Dios, nulidad que es contrapuesta a la filosofía racionalista francesa de carácter mecanicista, y con ello, a la derivación del ser desde el pensar.

Con esta caracterización reitera Hegel la comprensión de la filosofía jacobiana como una respuesta a la *Aufklärung* que había formulado en *Glauben und Wissen*. En 1802 la ilustración alemana era presentada en su confrontación con la creencia religiosa, que como corolarios de su disputa con las doctrinas religiosas establecía la supremacía de lo finito y el eudemonismo (*GUW* 318). Contra estas consecuencias surgieron las filosofías de la reflexión estableciendo el principio de la subjetividad, del cual la filosofía jacobiana mentaba el aspecto subjetivo, mientras la filosofía kantiana su aspecto objetivo²⁴. Pero en *Glauben und Wissen* la reacción de ambas filosofías era juzgada como incompleta en tanto continuaban el carácter absoluto de lo finito y el aspecto intelectual del conocer.²⁵ A diferencia del ensayo de 1802, la reacción jacobiana contra la *Aufklärung* es especificada en la *Rezension* tanto en su acción como en su sustento: ella expresó la nulidad del conocimiento científico de lo divino. Otra distinción es que mientras la reacción era ponderada en los términos de una hermenéutica en los límites polémicos y partidarios de la crítica filosófica, ahora lo es según las determinaciones del itinerario de la conciencia hacia el saber, como manifiestan la caracterización de la filosofía francesa y fundamentalmente la consideración de la esencia abstracta vacía de la *Aufklärung*, la cual en la *Phänomenologie* es mentada como verdad de la ilustración alemana.

sentido restringido y no ilustrado, en referencia a la verdad de la *Aufklärung* (*Phä* 316), como comentaremos a continuación.

²³ La expresión completa reza: “Die genannten *Briefe* stellen auch die Ansicht Jacobis von der *Nichtigkeit aller wissenschaftlichen Erkenntnis des Göttlichen* in einer gewissen Ausführung und Begründung dar (...)”.

²⁴ La filosofía de Fichte era considerada la síntesis subjetiva del aspecto objetivo y subjetivo del principio de la subjetividad.

²⁵ En el marco específico de la religión, L. de Vos (“Unmittelbares Wissen und begriffenes Selbstbewusstsein des Geis. Jacobi in Hegels Philosophie der Religion”, en W. Jaeschke y B. Sandkaulen, *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg, Felix Meiner, pp. 337 – 355, 2004; “Hegel und Jacobi (ab 1807). Jacobi-Kritik in Forstellung Jacobischer Motiv?”, en D. H., Heidemann – Ch. Krijnen (Comps.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: WBG, 2007, pp. 218 – 237) afirma la confrontación de Jacobi con la *Aufklärung* sería indicada por Hegel en el marco de la religión en la *Phänomenologie*, lo cual representaría un cambio en relación con *Glauben und Wissen*, en donde Jacobi habría sido presentado como una continuación de la ilustración alemana.

La *Aufklärung* como figura del espíritu es determinada inicialmente como ausencia de toda determinación a la que no cabe ningún predicado (*Phä* 303). La esencia vacía surge como momento positivo de la *Aufklärung* (*Phä* 293). En principio ella representa la difusión (*Verbreitung*) de la intelección pura, por tanto, subordina a sí los modos unilaterales previos de la conciencia, entre ellos, el idealismo y el escepticismo.²⁶ Hegel entiende la intelección pura (*reine Einsicht*) como el proceso de la autoconciencia en el cual ella tiene frente a sí la conciencia de la forma de la objetualidad y se dirige contra ella, siendo el yo puro (*reine Ich*) su objeto (*Phä* 288). La intelección pura subsume bajo sí todas las formas negativas y unilaterales de la conciencia en tanto sabe como absoluto el sí mismo de la conciencia y lo recibe como la esencia absoluta de toda la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) (*Phä* 293). El desarrollo de la *Aufklärung* como figura del espíritu tiene dos momentos. En el primero, ella se determina negativamente en confrontación con la superstición (*Aberglauben*); este momento se caracteriza como el movimiento destructivo contra todo lo externo a la conciencia, contra todo lo que no haya en ella su fundamentación (*Phä* 293 – 303). En el segundo momento, la *Aufklärung* no se determina como negación de la superstición, sino como enunciación de la verdad de sí (*Phä* 303 – 305). En este momento, Hegel especifica la relación de subordinación de las formas unilaterales previas de la conciencia a la *Aufklärung*, a la vez que menciona la cuestión de la esencia ilustrada, el ser abstracto vacío que resulta de la disolución operada contra las doctrinas y costumbres que tenían por contenido la inmediatez de lo divino. Es este momento el que mienta Hegel en la *Rezension* al referir la disolución de las costumbres y doctrinas venerables en las que el contenido del mundo divino era dado en inmediatez, pero que al juzgarlas como positivas y contrarias al entendimiento, la ilustración alemana rechaza; es este el momento contra el cual reacciona el pensamiento jacobiano según el filósofo de Stuttgart.

El vacío como verdad del segundo momento de la *Aufklärung* se manifiesta en la *Phänomenologie* en tres momentos. En el primero la esencia absoluta se vuelve vacío frente a la intelección pura (*Phä* 303, 305).²⁷ La confrontación de la *Aufklärung* con la superstición de

²⁶ Aquí deben comprenderse todas las formas de la conciencia previas al Espíritu (*Phä.*, Cap. V), a saber: la conciencia, cuyas formas particulares son la certeza sensible (*Phä.*, Cap. I), la percepción (*Phä.*, Cap. II) y el entendimiento (*Phä.*, Cap. II); la autoconciencia, cuyas formas específicas son el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada (*Phä.*, Cap. IV, punto B); y la razón, cuyas configuraciones propias son el idealismo teórico (*Phä.*, Cap. V, punto A) y práctico (*Phä.*, Cap. V, puntos B y C).

²⁷ Los comentaristas clásicos de la *Phänomenologie* suelen obviar este punto. Por ejemplo, J. Hyppolite (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. París: Aubier, 1970, pp. 413 – 439). no hace ninguna mención a esta caracterización hegeliana de la esencia ilustrada en su exégesis de la confrontación entre la Ilustración y la superstición; su silencio quizás se deba al prisma histórico cultural de su comentario de la obra. R. Valls Plana (*Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones

las costumbres y doctrinas sobre lo divino tiene por resultado que frente a la intelección pura la esencia no puede complementarse con determinación ni predicado alguno pues toda determinación remite a representaciones humanas (*Phä* 303). La superstición halla su fundamento en este determinar, por lo cual la intelección pura elimina todo antropomorfismo, y con ello, toda determinación de la esencia absoluta. Al carecer de cualquier determinación, lo absoluto se vuelve un vacío, un *Vacuum*. El Yo busca eliminar toda referencia a sí en lo absoluto, referencia que supondría como resultado su opuesto, la superstición. Cualquiera sea la determinación o la proposición que se mentara daría cuenta de esta referencialidad, por tanto, eliminar toda referencialidad supone disolver toda determinación o proposición de lo absoluto. La esencia absoluta, o el supremo ser, resulta un vacío que repele cualquier determinación, una nada absoluta para aniquilar la superstición, que en la *Rezension* es mentada como “cabeza muerta de una esencia abstracta vacías” (*Rez* 8).²⁸

La referencia histórica para la identificación entre esencia absoluta y el vacío ilustrado la halla Hegel en el inicio de *De la nature* de Robinet²⁹. Ella permite entender la caracterización del vacío como primer momento positivo de la *Aufklärung*. La conciencia nacida de la sustancia, en el devenir de sus figuras se concibe a sí misma como absoluta. El movimiento de este concebirse a sí tiene carácter puramente negativo, en el cual la conciencia destruye toda otra determinación o contenido extraño a sí misma y expulsa a la esencia de ese movimiento. Todo contenido, distinción o proposición se pierde en el movimiento y la esencia es absolutamente carenciada. Ella resulta un objeto vacío, un algo general y vacío. En otras palabras, la esencia es puesta por la conciencia como un vacío frente a sí a partir de la eliminación de toda determinación que pueda caberle. Esta segunda concepción de la esencia no es especificada claramente en la *Phänomenologie*, pero ella no se contrapone al vacío frente a la conciencia, sino que es subsidiaría de ella. Si bien ésta da cuenta del vacío puesto por la conciencia frente a sí y la segunda da cuenta del vacío puesto por la conciencia como un más allá de sí, ambas son producto del movimiento negativo de la conciencia; lo propio de

y Publicaciones Universitarias, 1994, pp. 249 – 291) lo continúa en su laconismo sobre dicho pasaje, motivado quizás en un interés social en relación con la obra. Ambas omisiones no permiten poner de manifiesto la preponderancia de la faz fenomenológica de la obra, la cual se entiende, o bien en forma histórica, o bien en forma social cultural. Este tipo de exégesis suelen ocultar el carácter lógico del movimiento fenomenológico. Desde el primer punto de vista interpretativo, la confrontación con la superstición permite determinar a la *Aufklärung*; desde el segundo punto de vista, esa determinación no agota a la *Aufklärung* sino que la condiciona para alcanzar el mayor momento de su superación.

²⁸ *Rez* 8: “war der *Totenkopf* eines abstrakten leeren Wesens“. “*Totenkopf*“ es la traducción alemana del sintagma latín “*comput mortuum*” que en el marco de la química refiere a los residuos de las destilaciones.

²⁹ Robinet (1763). Esta referencia es marcada también por los editores de la edición canónica de la obra en *Phä*, 514 -515.

ambos es la carencia de determinaciones, por más que esto se deba a un poner de conciencia (en el primer caso) o un negar (en el primer caso).³⁰ Entonces puede hablarse de un único vacío de la *Aufklärung* en referencia a la esencia.

El segundo momento de la verdad de *Aufklärung* es el de la singularidad (*Phä* 303). Frente a la esencia vacía (*leere Wessen*) del primer momento se alza la singularidad (*Enzelheit*) excluida de la esencia absoluta, la singularidad de la conciencia y la de todo *ser en sí y para sí*. En este momento retorna la certeza sensible, pero ya no como inmediata (*Phä* 63 – 70) sino como mediata, pues ha llegado a ser a partir del proceso propio de la intelección pura en su devenir. Reconducida por ella, la certeza sensible hace la experiencia de su figura como resultado (*Geworden*), con lo cual carece ahora de la inmediatez íntima de la opinión (*Meinen*) y es verdad absoluta. Es decir, sobre la nulidad de todas las figuras de la conciencia, esta nulidad de todo lo que va más allá de la certeza sensorial, ya no es opinión, sino verdad absoluta, pues la verdad positiva de la certeza sensorial que hay en ella misma es el ser-para-sí-no-mediado del concepto mismo en cuanto objeto, y, en la forma del ser-otro, certeza de que ella es y que otros seres también son (*Phä* 303).

El tercer momento de la verdad de la *Aufklärung* consiste en la relación entre los dos momentos anteriores, el vacío y la singularidad (*Phä* 304). La intelección, en tanto intelección de lo igual, de lo ilimitado, va más allá de lo no-igual, la realidad efectiva finita. Más allá tiene el vacío (*Leere*) al cual se refiere la realidad efectiva sensible. En la determinación no entran los dos en cuanto contenidos, porque si bien uno es efectivamente contenido, el otro es carente de toda determinación y toda proposición. La determinación de uno a otro se da solo por medio del otro, es decir, la referencialidad del contenido al vacío se da por medio de contenido, con lo cual la certeza sensible de la singularidad da cuenta de la vinculación con el vacío. La intelección va más allá de la realidad efectiva finita como intelección de lo igual (afirmando como vacío el primer momento) en tanto el vacío se halla más allá de la realidad efectiva sensible. Esto daría cuenta de un momento simple y evidente: la vinculación trasciende la realidad finita que asume como verdad absoluta en relación con lo ilimitado. Esto se da con respecto a los dos momentos. En otros términos, lo en sí coadyuva a la delimitación formal de la referencia, y la forma (lo en sí negativo), es tanto la nada como su contradicción. Por ello la referencia de la realidad efectiva sensible (segundo

³⁰ Por un lado, la diferencia fundamental entre ambos vacíos de la Ilustración es práctica: mientras el primero deriva en el ateísmo, el segundo no lo hace, aunque ostente a Dios como un nombre vacuo. Por otro lado, como veremos más adelante, la identidad entre estos dos tipos de vacíos resulta evidente en el tercer momento de la verdad de la *Aufklärung*.

momento) a lo en sí como al más allá (primer momento) es tanto negada como puesta (*setzen*).

La forma de la referencia de la realidad efectiva a lo en-sí en cuanto más allá es tanto negarla como ponerla. La forma es lo negativo en sí y lo contrapuesto a sí: es tanto ser como nada, es tanto lo en sí como lo contrario (*Phä* 304); con ello la realidad efectiva finita puede tomarse como se quiera. Ya se trate del vacío frente a conciencia en la forma de lo negado, ya se trate del vacío puesto como un más allá inaccesible para la conciencia, en su referencialidad a lo sensible, el vacío es nada, y, por tanto, ella puede tomarse también como puesta o negada, según se precise. En cuanto contenido, en la relación no están ambos, porque uno de ellos es el vacío y se da sólo como realidad efectiva sensible. Pero en tanto la forma es lo negativo en sí y lo contrapuesto a sí, la forma de la referencia puede hacerse como se quiera: es tanto ser como nada, lo mismo es en sí que lo contrario. Es decir, la determinación formal de la relación entre los dos momentos carece de fundamento. Habría así dos posibilidades: en una, lo sensible es referido a lo absoluto de modo positivo como lo en-sí, siendo ella misma en sí, donde ella es albergada y hecha por lo absoluto; en otra posibilidad, lo sensible se refiere a lo absoluto como su opuesto, por lo cual ella no es en sí sino para otro (*Phä* 304). A este tercer momento de la verdad ilustrada remite Hegel en la *Rezension* al mentar que en el ser vacío y abstracto producto de la disolución de las costumbres y doctrinas de la superstición, la autoconciencia solo encontró fines finitos y la utilidad (*Nützlichkeit*) como vinculación de todos los fines finitos (*Rez* 8).

Al derecho de la intelección de la singularidad se corresponde la exigencia del obrar inmediato³¹. Por eso la singularidad en la figura histórica de la Revolución francesa destruye la configuración de la sociedad, la división del poder, el orden de los estamentos, la familia y la sociedad como esencias reales, encontrado como fundamento de sí la potencia de su negación. La negatividad de la *Aufklärung*, en su confrontación con la superstición, que se continuaba en la nulidad de toda determinación de la esencia (la cual resulta un vacío al frente o en un más allá de la conciencia) se vuelve libertad absoluta que lo aniquila todo sin poder alcanzar obra alguna y concluye en una “muerte gélida y trivial” (*Phä* 320). La realidad efectiva de la singularidad vuelta libertad absoluta “flota por encima del cadáver de la autonomía desvanecida del ser real o creído, como la evaporación de un gas mustio del *Être suprême* vacío” (*Phä* 318).

³¹ Siep, 2015: 201.

Por tanto, el vacío ilustrado, entendido como la esencia carente de toda determinación, se presenta como el resultado de la confrontación de la *Aufklärung* contra la superstición, a la vez que como decantación del autodescubrimiento de la conciencia como absoluta y esencia de toda la realidad efectiva. Su negatividad vuelve nulas todas las determinaciones de la esencia y toda otra determinación extraña a sí, con lo cual no le queda más que volverse sobre sí, y, en tanto libertad absoluta, encontrar en el Terror su destino. Al vacío de la Ilustración le cabe la nulidad en tanto destrucción. Según la *Rezension*, el vacío de la *Aufklärung* es replicado por el pensamiento jacobiano con la nulidad del conocimiento científico de lo divino. Esta ponderación es considerada según la verdad de la ilustración alemana mentada en la *Phänomenologie*, lo cual permite corroborar la continuidad conceptual de la consideración de la *Rezension* con la obra de 1807 y su comprensión en el marco del método del sistema.

Ante la esencia abstracta vacía que resultó de la disolución de las costumbres venerables por parte de la *Aufklärung*, en la *Rezension* Hegel identifica dos reacciones históricas. En primera instancia, la reacción de aquellos que contraponían su sentimiento religioso a esa esencia y buscaron rectificar el propio conocer para adecuarlo a ella, inventando nuevas posibilidades del pensar y refutando otras posibilidades a partir del análisis, la distinción y la recapitulación (*Rez* 8, 9). En esta reacción, según el filósofo de Stuttgart, Dios era pensado, o bien como objeto (*Gegenstand*), o bien como finalidad (*Ziel*), pero a partir de las mismas determinaciones intelectivas de la existencia (*Dasein*), de la posibilidad (*Möglichkeit*) y del concepto (*Begriff*). Pero que Dios sea objeto o finalidad no constituye una diferencia, porque las determinaciones mismas mientan el contenido de su conocimiento, por lo cual, él, en tanto idea, fuera de las determinaciones intelectivas finitas, permanece solo como una mera representación o sensación pura e indeterminada que no resulta allende debido a su infinitud. Las determinaciones intelectivas, en tanto finitas, no pueden aprehender en sí la infinitud propia de Dios. La primera reacción ante la esencia abstracta vacía ilustrada intenta salvaguardar la fe modificando analíticamente el conocer y comprendiendo intelectivamente a Dios, pero lo convierte en una determinación analítica, transformándolo en una representación finita; con lo cual, intentando diferenciar a Dios de la abstracción vacío, esta primera reacción lo despoja de su intrínseca infinitud. En términos de la Idea del conocer en la *Lehre vom Begriff*, esta reacción queda presa del círculo de la necesidad de lo finito al pretender comprender lo incondicionado desde las condiciones y dependencias del entendimiento.

Hegel no menciona ningún referente histórico de esta primera reacción,³² pero es factible suponer que remite al debate de la *Populärphilosophie* con la *Aufklärung*.³³ Esta posición surgió a mediados del siglo XVIII y tenía como motivación el rechazo de la demostración deductiva de la filosofía wolffina característica de la *Aufklärung*.³⁴ Las demostraciones analíticas cargadas de definiciones y deducciones eran para esta posición semejantes a la escolástica medieval (contra la cual la ilustración misma había surgido); pero a la vez, la facultad de la razón era destacada y valorado por ella como la única solución contra la superstición y la ignorancia; por ello, la razón debía ser considerada la fuente para una defensa de la fe que salvaguardase la creencia en la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la providencia³⁵ de la ignorancia y la superstición, a la vez que de los excesos escolásticos de la *Aufklärung*. Los filósofos de la *Populärphilosophie*³⁶ emprendían esa defensa a partir de un eclecticismo teórico que aunaba tanto al empirismo de Locke y el racionalismo leibniziano. La referencia mentada por Hegel en la *Rezension* pretendería dar cuenta que la *Populärphilosophie*, despojada de la articulación analítica demostrativa, ante la esencia abstracta vacía ilustrada, buscó pensar a Dios no como un objeto factible de una deducción, sino como una finalidad; pero al concebirlo mediante las categorías finitas y determinadas propias del entendimiento, lo concibió como una finitud, replicando el mismo proceder de la *Aufklärung* contra el cual reaccionaba, la transformación de Dios en una representación opuesta a la infinitud. Con ello, la primera reacción contra la esencia abstracta vacía ilustrada resultaba fallida a los ojos de Hegel.

³² En su traducción de la *Rezension*, G. Amengual afirma que la referencia de Hegel se dirige a J. F. Fries, M. L. de Wette y F. D. E. Schleiermacher, y, puntualmente, a la obra *Über de Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächter* de 1799 (p. 58, nota 15). Pero de ser este el caso, la referencia sería anacrónica, porque la mención busca contextualizar el surgimiento del pensamiento jacobiano como la segunda reacción ante el vacío abstracto del Dios ilustrado que tuvo lugar con las epístolas a Mendelssohn, publicadas por primera vez en 1784, quince años antes de la referencia que propone Amengual. Los traductores ingleses, B. Bawman y A. Speight, por su parte, proponen como referencia a Ch. A. Crusius y a M. Mendelssohn (p. 5, nota 14), alegando la consideración por parte de Hegel de la controversia entre ambos sobre la relación del conocer y la fe en la edición de K. L. Michelet de las lecciones de historia de la filosofía (*Werke*, XX, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 263), pero si bien esta referencia es más plausible que la alternativa anterior, ella no tiene comprobación en las fuentes histórico-críticas de las lecciones.

³³ Esta hipótesis es más verosímil en tanto en su caracterización de la filosofía alemana previa a Jacobi y Kant, Hegel destaca la corriente de filosofía popular ("*populäre Philosophie*", *Vorl.*, 9, 140 – 141),

³⁴ Para una reconstrucción de la *Populärphilosophie* ver: Beiser, F. C. (1987). *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 166 – 169.

³⁵ Beiser, 1987, p. 167.

³⁶ Si bien Hegel no menciona ningún pensador, es posible identificar como parte de la *Populärphilosophie* a J. A. Biester, J. A. Eberhard, J. Engel, J. F. Feder, C. Garve, F. Nicolai, E. Platner, A. Weishaupt, J. F. Lossius, C. Meiners, H. A. Pistorius, C. G. Selle, D. Tiedemann, G. Tittel, A. Weishaupt, J. F. Flatt, J. G. E. Maass, E. Platner, J. G. Schwab y J. A. Ulrich (Beiser, 1987, p. 165, 169).

La segunda reacción contra el vacío ilustrado fue para el filósofo de Stuttgart la de Jacobi,³⁷ quien reaccionó ante la esencia abstracta vacía con tres armas. La primera arma fue la seguridad de su ánimo (*Rez 9*);³⁸ él opuso al vacío sustancial la certeza de sí, de su alma, la seguridad de la singularidad de su corazón. La segunda arma fue la honda profundidad de su espíritu (*Rez 9*)³⁹ no sucumbiendo a los resabios superficiales e insípidos de la metafísica ilustrada. La tercera arma fue la comprensión de la filosofía desde las fuentes del saber (*Rez 9*).⁴⁰ Esta fuente de la filosofía en la que Jacobi hondó fue “la sólida intuición infinita y el conocimiento de lo sustancial uno – es decir, el spinozismo, en cuya posición vemos a Jacobi” (*Rez 9*).⁴¹ Desde estas fuentes, para Hegel, el pensador de Pempelfort alcanzó la intuición del uno absoluto. Con esta intuición, él se enfrentó a la metafísica leibniziano-wolffiana mediante las *Briefen*, manifestando que había alcanzado esta suprema intuición en el sentimiento, en lo profundo de su ánimo, en la representación, en su forma positiva de comprender a Dios, pero reconociendo fundamentalmente con Spinoza que “ella es el resultado último y verdadero del pensar, y que todo consecuente filosofar debe conducir al spinozismo” (*Rez 9*).⁴²

La atribución de la posición spinozista al pensamiento jacobiano probablemente sea uno de los momentos más particulares de la *Rezession*. En primer lugar, porque las *Briefen* tuvieron como una de sus motivaciones manifiestas la crítica de la doctrina de Spinoza por considerarla contraria a la libertad y la expresión suprema de la nulidad las cosas singulares

³⁷ Hegel citó a Jacobi en sus lecciones sobre lógica y metafísica de 1817 en Heidelberg haciendo referencia al concepto de Dios: “El mundo en sí mismo es el otro de la experiencia, es decir, el pensamiento, lo indeterminado en contraste con lo definido. Por un lado, lo verdadero es por excelencia lo abstracto, lo puramente idéntico. Pero, por otro lado, es la cosa más concreta en sí misma. Ya sea que queramos llamar a Dios la cosa en sí misma, el ser más elevado, el puramente idéntico, etc. todo es uno, y no hay que dejarse engañar por la letra o el sonido. Jacobi dice: ‘Todos vivimos en la creencia [fe]’, que creyó que Mendelssohn negó. - El conocimiento, relacionado con los objetos sensible, aparece como un conocimiento inmediato, pero esto no es efectivo. Por ejemplo, este punto no es inmediato en el papel, sólo existe en conexión con otros puntos y otros objetos, de los cuales existe el material en el que se encuentra. Por lo tanto, debemos decir que el conocer sensible es también una conocer mediato en el más alto grado. / La voluntad y el conocimiento tampoco están separados el uno del otro” (*Vorl.*, 11: 63); “El Dios inmediato es la naturaleza, Dios como ser, ‘el Dios’, como dice Jacobi. El concepto, saliendo de la naturaleza, o la naturaleza entrando a sí misma, es el espíritu, Dios como pura idealidad: reflexión. La unidad de la naturaleza y el espíritu es en sí misma la Trinidad: Dios en concepto” (*Vorl.* 11: 66). En sus lecciones sobre derecho de 1819 / 1820 en Berlín volvió Hegel a utilizar las mismas citas de Jacobi: *Vorl.*, 14: 58, 75–76.

³⁸ *Rez 9*: “*die Sicherheit seines Gemüts*”. El término “*Gemüts*” puede ser traducido a nuestro idioma también como corazón, por lo cual, la otra versión posible de la expresión podría ser “la seguridad de su corazón”.

³⁹ *Rez 9*: „*die tiefe Gründlichkeit seines Geistes*“.

⁴⁰ *Rez 9*: „*sie faßte vielmehr die Philosophie in den Quellen des Wissens auf und versenkte sich in ihre kräftigste Gediegenheit*“.

⁴¹ *Rez 9*: „*die gediegene unendliche Anschauung und Erkenntnis des einen Substantiellen, welche der Spinozismus ist und in deren Besitz wir Jacobi sehen*“.

finitas efectivas, las cuales Jacobi buscaba salvaguardar. En segundo lugar, porque en *Glauben und Wissen* había reducido Hegel la interpretación jacobiana de la doctrina spinozista a galimatías que se valían de citas incorrectas y fraguadas que haciendo gala de la incompreensión de los conceptos centrales de infinitud y sustancia trastocaba sus sentidos especulativos. La atribución de la posición de Spinoza a la *Briefen* parece ser contraria tanto a las motivaciones explícitas de la obra de Jacobi como a la hermenéutica que Hegel realizara de ella en 1802. ¿Cuáles son las condiciones de esta atribución? ¿Ella representa una modificación con respecto a la interpretación de Hegel durante Jena? ¿Es ella coherente con el pensamiento de Jacobi?

§ 2. El comienzo de la genuina filosofía

El sentido de spinozismo introducido en la *Rezension* no aparenta remitir centralmente a una filosofía particular de la historia moderna cuyo artífice fuera Baruch Spinoza, sino que más bien parece mentar un posicionamiento metodológico como fundamento de la verdadera filosofía, como queda de manifiesto en la crítica a la metafísica wolffiana y la *Populärphilosophie* que carecen de ese posicionamiento. Hegel escribe:

El afán filosófico puede muy bien agotarse en las materias de la metafísica analizando, distinguiendo, recapitulando o inventado nuevas posibilidades de pensar y refutando otras posibilidades, si no tiene como fundamento [*Grundlage*] la sólida intuición infinita y el conocimiento de lo uno sustancial, es decir, *el spinozismo* (...); sin ella como fundamento y sin que todas las demás determinaciones del pensar se miden con ella, falta la relación por la cual todas las determinaciones del conocer adquieren su verdad, la relación que Spinoza expresa diciendo que todo debe ser considerado *bajo la forma de lo eterno*. Rez 9.⁴³

El spinozismo en este pasaje mienta un posicionamiento del conocimiento para el cual el uno sustancial es el fundamento necesario de todas las determinaciones del conocer. Éstas adquieren su verdad en y por lo uno, y sin él carecen de verdad. Con la prescindencia de lo uno, las determinaciones ostentan valor como limitaciones en las cuales la verdad es parcial y unilateral, siendo no verdades. En el uno sustancial se vuelven nulas todas las limitaciones,

⁴² Rez 9: „daß sie das letzte wahrhafte Resultat des Denkens ist, daß jedes konsequente Philosophieren auf den Spinozismus führen muß.“

⁴³ Rez 9: “Wie auch das philosophische Bestreben sonst in Materien der Metaphysik sich mit Analysieren, Unterscheiden oder Zusammenleimen, mit Erfinden von Denkmöglichkeiten und Widerlegung anderer Möglichkeiten abmühen mag, - wenn es die gediegene unendliche Anschauung und Erkenntnis des einen Substantiellen, welche der Spinozismus (...), nicht zu seiner Grundlage hat und alle weiteren Bestimmungen nicht daran mißt, so fehlt diejenige Beziehung, durch welche alle Erkenntnisbestimmungen allein Wahrheit

tanto las propias del fenómeno (*Erscheinung*), como las del pensar intelectual que comprende por medio de determinaciones (*Rez* 9). En lo uno sustancial el espíritu descubre las limitaciones como propias del fenómeno y no de sí mismo, asumiéndolas como nulas y hundiéndolas en el abismo (*Abgrund*) de lo nulo; con ello son absorbidas todas las finitudes de las determinaciones, así como también las del pensar, solo conociendo su unilateralidad como nulas, a la vez que el espíritu pasa a ser consciente de sí como razón. Desde este movimiento comprende Hegel el sentido de la afirmación de Spinoza “*unter der Gestalt des Ewigen*” (*Rez* 9)⁴⁴.

La comprensión metodológica del uno como comienzo y fundamento de la filosofía, según destacamos en el segundo capítulo de nuestra investigación, no es una novedad en la filosofía hegeliana, sino que consiste en una de las intuiciones principales que motiva sus exploraciones metodológicas durante los años jeneses, logra su decantación en la *Phänomenologie* y finalmente su expresión lógica la *Wissenschaft der Logik*.⁴⁵ Considerando nuevamente la exposición extrínseca del método comentada en el capítulo anterior, podría decirse que lo uno mienta el paso de la razón al espíritu (*LLS* 17)⁴⁶. Según analizamos, lo propio del entendimiento es determinar y mantener fijas sus determinaciones. La razón en su proceder antinómico disuelve esas determinaciones, mientras en su proceder positivo subsume lo particular al universal que ella misma engendra. El espíritu es la unidad del proceder negativo y positivo de la razón, a la que vez que acoge en su unidad al entendimiento; él niega las determinaciones del entendimiento disolviéndolas dialécticamente

erhalten, die Beziehung, welche Spinoza so ausdrückt, daß alles unter der Gestalt des Ewigen betrachtet werden müsse“.

⁴⁴ Hegel sintetiza y vierte al alemán la expresión “*Sub specie aeternitatis*”. *E.*, V, p. XXIX: „*Quicquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit; sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis* [Trad. Vidal Peña, p. 353: „Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad”]. El escolio de la proposición amplía la idea del “*sub specie aeternitatis*”: „*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt (...)*”. [Trad. Vidal Peña, p. 354: “Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinado, o bien, en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas a otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios (...)”]. Para Hegel, lo concebido desde la perspectiva local y temporal del cuerpo remite a la comprensión que asume como propias del espíritu las determinaciones finitas, mientras que la perspectiva de la eternidad es la que asume esas determinaciones finitas como nulas, y al hacerlo, el espíritu se concibe a sí mismo como razón.

⁴⁵ *Cfr.* Capítulo II, notas 6, 76, 93.

⁴⁶ *Cfr.* Capítulo II, § 3.

y las asume como universal desde su unidad, donde ellas adquieren su verdad. El espíritu es la unidad que otorga verdad a las determinaciones que disuelve dialécticamente y este movimiento es el método (*LLS* 18).

El spinozismo introducido en la *Rezension* consiste en el conocimiento de lo uno sustancial como fundamento de la verdad y su carácter distintivo es ser la posición sustancial. En tanto la verdad es lo propio del conocimiento filosófico, el posicionamiento sustancial constituye su fundamento. A la vez, en tanto las determinaciones adquieren su verdad en relación con lo uno y sin esa relación carecen de verdad, la posición sustancial que pone lo uno como fundamento constituye el comienzo mismo de la filosofía al mentar el movimiento espiritual que constituye el método. Por ello Hegel entiende que la metafísica wolffiana y la *Populärphilosophie* no poseen verdad y todas sus demostraciones carecen de la unidad que les otorgue sentido, siendo parcialidades, meras afirmaciones. Tanto la metafísica wolffiana como la *Populärphilosophie* carecían del posicionamiento sustancial, por lo cual sus análisis se agotaban en las limitaciones, entre las cuales Dios era pensado como objeto para la primera, como finalidad para la segunda. Estas limitaciones carecían del fundamento de unidad que constituye lo verdadero, por lo cual, todas las distinciones, las reformulaciones y las demostraciones como formas posibles del pensar que sustentan a ambas corrientes carecían de verdad.

Jacobi reacciona contra la esencia abstracta vacía con su sentimiento religioso, al igual que la *Populärphilosophie*, pero a diferencia de ella, lo hace con la intuición de lo uno sustancial. Según Hegel:

[Jacobi] tomó la filosofía en sus fuentes del saber y se sumergió en su más poderosa solidez (...) la sólida intuición infinita y el conocimiento de lo uno sustancial – es decir, el spinozismo, en cuya posesión vemos a Jacobi. [Él] hizo su entrada con esta excelente superioridad en el tiempo de la vieja metafísica, porque estaba habitado de aquella intuición (...) Jacobi había alcanzado esta suprema intuición no solo en el sentimiento y en la representación – una forma en la queda la pura religiosidad-, sino que reconoció con Spinoza, a través del camino superior del pensamiento, que ella es el resultado último y verdadero del pensar, y que todo consecuente filosofar debe conducir al spinozismo. *Rez* 9.⁴⁷

⁴⁷ *Rez* 9: “ (...) sie faßte vielmehr die Philosophie in den Quellen des Wissens auf und versenkte sich in ihre kräftigste Gediegenheit (...) die gediegene unendliche Anschauung und Erkenntnis des einen Substantiellen, welche der Spinozismus ist und in deren Besitz wir Jacobi sehen (...) Jacobi trat mit dieser ausgezeichneten Überlegenheit in der Zeit der vormaligen Metaphysik auf, weil ihm die Gediegenheit jener Anschauung beiwohnte (...). Jacobi hatte diese höchste Anschauung nicht bloß im Gefühl und in der Vorstellung erreicht - einer Form, bei welcher die bloße Religiosität stehenbleibt -, sondern durch den höheren Weg des Gedankens

El spinozismo no representaría en el pensamiento jacobiano una mera doctrina, sino una intuición suprema que establece que en el uno las limitaciones de lo finito resultan nulas (Rez 9). Para Hegel, Jacobi alcanzó esta intuición en la representación, en el sentimiento, y reconoció que el genuino pensar lleva necesariamente al spinozismo. De este modo Hegel vuelve a ponderar la comprensión jacobiana de la filosofía de Spinoza que en *Glauben und Wissen* había calificado de galimatías, pero sin destacar la exégesis del pensador de Pempelfort sobre las tesis de la *Ética*, sino solo la conclusión general de su análisis. En 1802 el problema central que Hegel atribuía a la interpretación jacobiana era el desconocimiento de lo infinito (G UW 21); lo infinito de Spinoza era para él la mediata igualdad del todo y de las partes, constituyendo ésta la idea más importante del filósofo de Ámsterdam (G UW 358); por ello, además de las injurias, los razonamientos incorrectos y galimatías, a ojos de Hegel, el pensador de Pempelfort no podía comprender la sustancia spinozista, porque su pensamiento se horrorizaba ante la aniquilación de lo finito, ante la nulidad de las partes en el todo. En 1817 Hegel no afirma que el pensamiento jacobiano sea spinozista, lo cual, claramente, sería un contrasentido; sí afirma que el pensamiento jacobiano admite el spinozismo como resultado necesario del pensar, lo cual resulta coherente con las ideas de Jacobi.

En efecto, según el pensador de Pempelfort la doctrina spinozista habría solucionado dos dificultades que la indagación mecanicista de la naturaleza mantenía irresueltas desde sus orígenes: la derivación de las propiedades del ser pensante de lo no pensante y la imposibilidad del surgimiento del *Dasein* natural de su movimiento y sus modos.⁴⁸ Spinoza, alegaba Jacobi, reduce ambos problemas al principio (*Prinzip*) que establece que la materia es impensable sin la forma, del mismo modo que la forma es impensable sin la materia; la unificación de ambas, por tanto, debe ser esencial y necesaria. La inseparabilidad de la materia y la forma habría permitido a Spinoza rechazar cualquier tránsito entre lo infinito y lo finito como una incoherencia que mienta la creación a partir de la nada; sostener, a la vez, que todo tiene una causa que lo determina y admitir como única causalidad la eficiente en detrimento de la final. La sustancia spinozista, concluía Jacobi, sería una causa interna del mundo, primera, única e idéntica a sus efectos, de la cual las cosas particulares surgen de modo necesario y esencial. El supuesto que sustenta la doctrina de Spinoza para él era la identidad entre el principio de la causa y el principio de razón suficiente. El primero establece

mit Spinoza erkannt, daß sie das letzte wahrhafte Resultat des Denkens ist, daß jedes konsequente Philosophieren auf den Spinozismus führen muß“.

⁴⁸ Cfr. Capítulo I, § 1.

que todo lo que ha sido hecho lo es por algo,⁴⁹ el segundo que todo lo dependiente depende de algo.⁵⁰ Ambos son apodícticos para Jacobi, pero distintos: mientras la causa es un concepto de la experiencia, el fundamento es un concepto ideal. A pesar de esta diferencia, la razón especulativa unifica ambos principios mediante un tercero, el cual mienta que todo condicionado debe tener una condición. Con esta identidad la causa pierde su carácter experiencial, se transforma en un concepto meramente lógico y puede ser intercambiado indistintamente con el fundamento en la explicación natural. La sustancia spinozista sería para Jacobi el resultado más coherente de la aplicación de la identidad de estos principios en la explicación de lo existente. Al ser la máxima expresión de los principios de la razón, la doctrina de Spinoza no puede ser refutada en términos racionales. Jacobi sugiere esto sin afirmarlo explícitamente en las *Briefen*.⁵¹ En el tercer día de su encuentro con Lessing, éste le manifiesta que no hay otra filosofía que la de Spinoza, el pensador de Pempelfort asiente, no sin agregar que el determinista consecuente es un fatalista.⁵² De la lacónica confirmación de Jacobi se siguen tres consecuencias: en primer lugar, que al ser la aplicación coherente de los principios de la razón especulativa, la doctrina spinozista sería la única filosofía o, en otros términos, que no es posible otra filosofía que la de Spinoza; en segundo lugar, que al ser la expresión más coherente de la razón, no puede demostrarse su falsedad racionalmente, pues ello implicaría, o bien la incoherencia de la doctrina -posibilidad que se acaba de negar-, o bien la contradicción de la razón consigo misma; por tanto, en tercer lugar, la doctrina de Spinoza no puede ser refutada mediante la razón.

En su atribución de spinozismo a Jacobi, no considera Hegel la exégesis del pensador de Pempelfort sobre la *Ética*, sino su apreciación general del carácter irrefutable de la posición spinozista, que ella es el resultado necesario del pensar, y, con ello, que el genuino filosofar implica la aniquilación de lo particular.⁵³ La posición sustancial spinozista fue comprendida por el pensador de Pempelfort como un posicionamiento necesario del pensar racional. En base a ello, ante la esencia abstracta de la *Aufklärung*, Hegel pondera la reacción jacobiana como superior a la posición de la *Popularphilosophie* que solo busca salvaguardar el sentimiento íntimo de la religiosidad ante el avance ilustrado. El pensador de Pempelfort

⁴⁹ *Werke*, I.1, 256: “alles was gethan wird, muß durch Etwas gethan werden”.

⁵⁰ *Idem*: “Alles Abhängige ist con Etwas abhängig”

⁵¹ Estrictamente Jacobi no afirma que la doctrina de Spinoza sea irrefutable, sí que él no puede refutarla: “(...) Wer nun dieses annehmen kann, desen Meynung weiß ich nicht zu wiederlegen” (*Werke*, I.1, 21). Cfr. Capítulo I, nota 40.

⁵² *Werke*, I.1, 18: “Lessing: (...) Es gibt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Ich: Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: hernach giebt sich das Uebrige vn selbst (...). Y *Werke*, I.1, 123: “Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus”.

⁵³ Este es también un reconocimiento histórico de Hegel al pensador de Pempelfort por introducir el pensamiento sustancial en la filosofía alemana de la época, aunque claramente Spinoza ya había ingresado a Alemania antes que las *Briefen*, ver Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670 – 1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Brujas, pp. 55 – 151.

compartió ese interés por el sentimiento religioso como base de la reacción, pero fue más allá al reconocer la posición sustancial como el resultado necesario del pensar, al reconocer que el uno es el fundamento racional que sustenta las determinaciones finitas y que ellas se vuelven nulas en lo uno. Jacobi hizo esto al reconocer que todo consecuente filosofar conduce al spinozismo, o, en otros términos, que no hay otra filosofía más que el spinozismo.⁵⁴ El spinozismo es por tanto un posicionamiento necesario del pensar.⁵⁵

⁵⁴ Esta es una de las sentencias más citadas del apartado sobre Baruch Spinoza de las *Lecciones de historia de la filosofía* en la edición de Michelet. La frase reza: “Hay que reconocer, pues que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues como hemos visto antes, cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdadero”, trad. W. Roces, *Lecciones de historia de la filosofía III*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 284 – 285 [“*Im allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens. Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist.*“, *Werke*, XX, p. 165]. En la edición histórico-crítica de las lecciones no se encuentra una frase idéntica, pero sí expresiones similares que mientan la misma caracterización de la posición spinozista. En la edición de los manuscritos de estudiantes de 1819 puede encontrarse la siguiente expresión: “*In des Spinozistischen Philosophie ist alles aufgehoben. Man hat si Realismus geheißten, aber eigentlich ist es Idealismus, worin alles Endliche verschwindet. Daher die Grundlage und der Anfang der Philosophie; aber si ist nicht nur diese starre Grundlage sondern die Wahrheit in sich. Alle Bestimmtheiten sind nur untergehend in ihr. Sie blüht nicht auf zur Lebendigkeit zur Freiheit*“, *GW* 30.1, 167 [En la filosofía spinozista todo está asumido. Se la ha llamado realismo, pero efectivamente es idealismo, en el que todo lo finito desaparece. De ahí el fundamento y el principio de la filosofía; pero no es sólo este fundamento rígido, sino la verdad en sí misma. Todas las determinaciones sólo se sumergen en ella. No florece en la vivacidad y la libertad.]. En las lecciones del semestre de 1824/1825 también puede encontrarse una expresión con una idea semejante: “*Die Seele, der Geist, ist ein Beschränktes, als einzelnes Ding, beschränkt. Das, wonach ein einzelnes Ding ist, ist Negation. Also hat es nicht wahrhafte Wirklichkeit. - Dies ist im ganzen die spinozistische Idee. // Im allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß Denken, der Geist, sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß. Diese spinozistische Idee ist als wahrhaft, als begründet zuzugeben. Es ist eine absolute Substanz; diese ist das Wahre. Aber das ist noch nicht das Ganze Wahre, sondern die Substanz muß auch als in sich tätig und lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die spinozistische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung; man kann sagen, es ist die absolute Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstracte Einheit, die der Geist in sich selbst ist* [El alma, el espíritu, es una cosa limitada, como una sola cosa, limitada. Aquello según lo cual una sola cosa es, es la negación. Por lo tanto, no tiene una verdadera realidad efectiva. - Esta es, en general, la idea spinozista. // En general, hay que señalar que el pensamiento, el espíritu, debe haberse situado en el punto de vista del spinozismo. Esta idea spinozista debe ser admitida como verdadera, como fundada. Es una sustancia absoluta; esto es lo verdadero. Pero esto no es del todo cierto, sino que la sustancia debe ser considerada también como activa y viva en sí misma, y justamente por ello determinarse como espíritu. La sustancia spinozista es la determinación general y, por tanto, abstracta; se puede decir que es el fundamento absoluto del espíritu, pero no como el suelo absoluto que permanece fijo abajo, sino como la unidad abstraída que el espíritu es en sí mismo]“, *Vorl.* 9, 104 – 105. La sentencia mienta una doble idea; por un lado, que la sustancia spinozista es el comienzo de la filosofía; por otro, que es un comienzo abstracto y por tanto no la verdad en sí.

⁵⁵ En pasajes no tan famosos como el comentado en la nota anterior, Hegel atribuye la posición spinozista a las filosofías orientales (*Vorl.* 9: 18: “*Der Pantheismus oder Spinozismus ist der Standpunkt, die allgemeine Ansicht der orientalischen, türkischen, persischen, arabischen Dichter, Geschichtsschreiber oder Philosophen.*“), a Parménides (*Vorl.* 9: 10), a Giordano Bruno (*Vorl.* 9: 52), a Malebranche (*Vorl.* 9: 113) y a Leibniz (*Vorl.* 9: 130).

§3. Lo uno y lo libre

En la *Rezension*, además de reiterar las virtudes lógicas formuladas en *Lehre vom Begriff*, Hegel afirma que Jacobi comprendió la nulidad (*Nichtigkeit*) del conocimiento racional de Dios (*Rez 7*) y tuvo la intuición (*Anschauung*) de lo uno sustancial (*Rez 9*).⁵⁶ La gran diferencia del pensador de Pempelfort con el filósofo de Ámsterdam, agrega Hegel, consiste en que la sustancia absoluta para él debe concebirse como un resultado necesario, pero del cual hay que ir más allá. La intuición de Jacobi, especifica Hegel, fue que sin el fundamento (*Grundlage*) de lo uno sustancial al cual se refieran todas las determinaciones no habría una relación necesaria por la cual todas las determinaciones del conocer adquirieran su verdad (*Rez 9*). La atribución del uno sustancial al pensamiento jacobiano se sustenta en que el pensador de Pempelfort había admitido la verdad necesaria y racional de la sustancia spinozista y la consideraba irrefutable para la razón, por lo cual contra ella solo cabía la renuncia a la razón y la aceptación de la creencia inmediata como garantía de la trascendencia de Dios.⁵⁷ A diferencia de la sustancia de Spinoza, que es lo verdadero, el uno sustancial que admite Jacobi como resultado necesario de la razón es nulo ante lo verdadero. En consecuencia, Hegel interpreta que en el uno de la intuición jacobiana son absorbidas todas las determinaciones finitas y las propias determinaciones del entendimiento (*Rez 9*). Porque solo en la nulidad de lo uno el espíritu puede alcanzar lo absoluto libre y se convierte en conciencia de la razón reconociendo sus limitaciones como nulas (*nichtige*), pertenecientes solo al fenómeno (*Erscheinung*), hundiéndolas en el abismo (*Abgrund*) de lo uno (*Rez 9*). La *Realität* como totalidad que incluye en sí las propias determinaciones del entendimiento se nulifica ante lo verdadero en la intuición jacobiana, entiende Hegel.⁵⁸

⁵⁶ *Rez 9*: “ (...) el espíritu alcanza el absoluto y se convierte en conciencia de la razón solamente conociendo sus limitaciones como *nulas*, como formas que pertenecen solo al *fenómeno*, hundiéndolas así en aquel abismo. Jacobi había alcanzado esta suprema intuición no solo en el sentimiento y en la representación –como forma en la que se queda la pura religiosidad–, sino que reconoció con Spinoza, a través del camino superior del pensamiento, que ella es el resultado último y verdadero del pensar, y que todo consecuente filosofar debe conducir al spinozismo.” (Trad. G. Amengual).

⁵⁷ *Cfr.* Capítulo I, nota 44.

⁵⁸ Las premisas de la nulidad de la *Realität* concuerdan con las premisas de la consideración propedéutica del nihilismo en *Glauben und Wissen* (*Cfr.* notas 48 y 49). Esta semejanza permite suponer una continuidad entre ambas, hipótesis que resulta plausible y ha encontrado defensores. L. Lugarini (“Il nulla come prima questione della filosofia. Hegel e il nichilismo”, *Annuario Filosofico*, n. 15, 1999, p. 295 – 329) observa en la identidad de la esencia y del *Nihil* como aniquilación de lo finito (*Vernichtung des Endlichen*) la continuidad de la problemática del nihilismo en la *Wissenschaft der Logik*. Por su parte, M. Biscuso (“Nihilismo come annientamento del finito e tradimento della soggettività moderna. La critica hegeliana ai sistemi dell’identità e dell’orientalismo romantico. Il cannocchiale: Idealismo tedesco e nichilismo”, n. 2-3, 2011, p. 55-97) afirma también que Hegel no abandona su apreciación del nihilismo y que representa la destrucción lógica de lo finito necesaria para el arribo del concepto.

Pero Jacobi, señala Hegel, a pesar de afirmar en su sentimiento que la posición sustancial es irrefutable para la razón, también afirmó que ella es insuficiente (*ungenügend*) para el espíritu, el cual no es inmediato (*Rez 10*). Dos tesis atribuye Hegel aquí al pensamiento jacobiano: que la sustancia es la forma inmediata de lo verdadero y que el espíritu es mediato; de ellas se sigue que la sustancia es insuficiente para espíritu en cuanto forma de lo verdadero. Lo verdadero no es concebido como el espíritu absoluto. En las *Briefen*, Jacobi contraponía a la sustancia el *Salto mortal* como reacción que salvaguarda la cosas reales y efectivas y la libertad concreta del individuo. En *Glauben und Wissen*, Hegel consideraba esta reacción como no especulativa, propia de un empirismo vulgar, no propiamente filosófica. En la *Rezension*, él no parece hacerse cargo directamente de la respuesta jacobiana a la sustancia spinozista. En primer lugar, afirma: “El objeto tal como es recibido por la conciencia sensible es el ser creído de las cosas sensibles” (*Rez 9*)⁵⁹, haciendo referencia al empirismo que Jacobi contrapone a la sustancia. Inmediatamente agrega: “Pero la conciencia que avanza hacia la razón rechaza una tal verdad de lo inmediato y la fe de la sensibilidad” (*Rez 9 – 10*)⁶⁰, con lo cual recusa sin mediación la referencia jacobiana a la experiencia sensible, en continuidad con su interpretación de 1802. La consideración jacobiana de la sustancia como necesaria a la vez que debe ser asumida y superada es coherente con la razón para Hegel; que esa superación sea la ponderación de la experiencia sensible inmediata como verdad, no es coherente con la razón filosófica para él. Por ello el filósofo de Stuttgart desarrolla en la *Rezension* solo la primera faz de la recusación jacobiana a la sustancia spinozista. Ella trataba de salvar tanto la libertad como las cosas reales y efectivas, el análisis hegeliano solo considera la primera parte de la recusación y se desliga del intento jacobiano empirista que buscaba salvaguardar las cosas reales y efectivas como inmediatas.

En este punto la lectura de Hegel de la posición de Jacobi en la *Rezension* deja de ser histórica y pasa a emplear terminología propia de la *Logik* para mostrar que en la sustancia no hay cabida para lo libre. Según Hegel, el ser elevado a la infinitud, la sustancia, representa la pura abstracción del pensar. Un pensar que se abstrae de toda limitación al volverse a su pureza. Este pensar, claramente, no puede ser una sensación sensible, la cual implica determinación y limitación, sino que consiste en una intuición intelectual o racional

⁵⁹ Trad. Amengual. *Rez 9*: “Das Objekt, wie es vom sinnlichen Bewußtsein aufgenommen wird, ist das geglaubte Sein endlicher Dinge“.

⁶⁰ Trad. Amengual. *Rez 9 – 10*: „Das zur Vernunft fortschreitende Bewußtsein verwirft aber solche Wahrheit des Unmittelbaren und den Glauben der Sinnlichkeit“.

(*intellektuelle oder Vernunftanschauung*) (Rez 10). El ser infinito en esta inmediatez es lo abstracto, lo inmóvil y lo no espiritual (*abstrakte, unbewegte, ungeistige*), lo libre (*das Freie*), aquello que se determina a sí mismo, se hunde en el abismo en el cual se pierden todas las determinaciones; la libertad es para sí inmediatamente personalidad (*Persönlichkeit*), en tanto el punto infinito del determinar-en-y-para-sí. Pero en la sustancia integra una (*einen gediegenen Substanz*), en el puro intuir como pensar abstracto, está contenido el elemento simple de la universalidad constituido desde las finitudes del ser y la conciencia, pero que no ha puesta la autodeterminación y la personalidad.⁶¹

El aspecto de unicidad de la libertad contenida en la sustancia es el pensar como puro pensar, pero que no es autodeterminación ni personalidad, solo abstracto pensar. En tanto la sustancia es la unidad indiferenciada e indiferenciable de los atributos, de todo aquello que el entendimiento percibe como constitutiva de la sustancia⁶² y su determinación fundamental (*Grundbestimmung*) es solo la inmediatez y el ser, de nada sirve que en la sustancia el pensar, como principio de la libertad y de la personalidad, sea un atributo, al igual que el ser y la extensión. El pensar se admite como un atributo de la sustancia, pero al igual que el ser y la extensión, es indeterminado, y por ello la autodeterminación no tiene lugar en la sustancia más que como abstracción indeterminada. De la sustancia, por tanto, no hay tránsito alguno al entendimiento (*Verstände*) y a lo individual (*Einzelnen*). Una exigencia cercana a esta sería mostrar un tránsito desde la sustancia a los atributos divinos, pero Spinoza solo admite que hay tales atributos, del mismo modo que hay un entendimiento finito o imaginación y que en ellos son las cosas singulares y finitas (*einzelne und endliche Dinge*), pero presentadas como no verdaderas hundidas en la sustancia, con lo cual ellas son un punto de partida dado, un *factum*, y la sustancia es tomada como el punto de partida de las diferencias, la singularización y la individuación, como atributos y modos, como pensar, ser, entendimiento, imaginación, etc. La sustancia es un abismo en el cual sucumben todas las determinaciones y de la cual nada retorna. Hegel atribuye a la reacción jacobiana de la sustancia su propia concepción de la sustancia como abismo de las determinaciones y la necesidad de su superación.

⁶¹ Rez 10: „In der einen gediegenen Substanz aber oder in dem reinen Anschauen, was dasselbe ist als das abstrakte Denken ist nur die eine Seite der Freiheit enthalten, nämlich diese Seite, welche aus den Endlichkeiten des Seins und Bewußtseins nur erst zum einfachen Elemente der Allgemeinheit gekommen ist, aber darin noch nicht die Selbstbestimmung und Persönlichkeit gesetzt hat“

⁶² E., I, def. IV: “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma”, trad. Vidal Peña.

Jacobi afirmó que toda demostración resulta inevitablemente fatalista porque está encerrada en el círculo de la necesidad de lo finito y no puede nunca comprender lo libre, lo cual Hegel reconoció en la *Lehre vom Begriff* como uno de los precedentes de lo lógico. Jacobi afirmó también que la sustancia es el resultado del pensar y que por ello la doctrina de Spinoza era irrefutable para la razón demostrativa, lo cual Hegel reconoce en tanto la posición spinozista constituye el comienzo genuino de la filosofía. Jacobi sostuvo también que lo libre no puede hallarse en la sustancia spinozista porque en ella no tiene lugar la libertad concreta, lo cual Hegel también reconoce y admite como uno de los momentos necesarios de lo lógico.

§ 4. La confutación de la posición sustancial

Luego de la publicación de las *Briefen* de Jacobi, la refutación de Spinoza se presentó como un interés común para la constitución de los idealismos poskantianos. La filosofía de Spinoza representaba una estructura sistemática derivada a partir de principios, lo que otorgaba solidez y coherencia a su método. A la vez, ella se presentaba como una posición que no podía ser refutada al considerarse la expresión suprema de la razón. El desarrollo de un sistema filosófico fundado en la razón implicaba necesariamente su consideración y ponderación por los idealistas de fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. La constitución de los nuevos idealismos tenía como antecedente, por tanto, no solo a la crítica kantiana de la razón, sino también al sistema spinozista y a la sustancia como su concepto central. Este fue el caso del Fichte, Schelling y Hegel.

En el comentario al primer principio de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794)⁶³ Fichte parece coincidir con Jacobi al afirmar que el sistema de Spinoza es plenamente consecuente (*völlig consequent*) e irrefutable (*unwiderlegbar*).⁶⁴ En el sistema, para Fichte, el Yo empírico es porque alguna otra cosa es, donde esta exterioridad del yo es otro yo del cual todos los yoes puestos son modificaciones; Dios es puesto como la conciencia absoluta y la conciencia empírica consiste en modificaciones de la absoluta. De este modo, coherentemente, el sistema niega la conciencia absoluta y afirma la conciencia empírica. Esta negación de la conciencia pura se da en el sistema sin fundamento,

⁶³ Fichte, J. G. (1975 [1794]). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, trad. J. Cruz Cruz. Madrid: Aguilar.

⁶⁴ *Op. Cit.*, p. 20.

desarrollándose fuera de los márgenes de la razón.⁶⁵ Pero el abandono de los límites de la razón no representa para Fichte un acto irracional, sino la derivación errónea de una necesidad racional; el sistema spinozista es el resultado de la negación del primer principio incondicionado⁶⁶ y en él está presente la tendencia del conocimiento humano hacia una unidad siempre mayor, aunque Spinoza cae en el error (*Fehler*) de concluir como efectivamente dada una unidad absoluta que es inalcanzable y confunde una necesidad práctica con un fundamento teórico. El sistema spinozista, concluye Fichte, no puede ser refutado porque sin fundamento niega la conciencia pura que, como el mismo pretende haber probado, está dada en la empírica.⁶⁷

En esta caracterización puede vislumbrarse que el sistema de Spinoza habría alcanzado para Fichte la verdad del segundo principio, el No-Yo, pero sin percatarse de la unidad de éste con el Yo absoluto en el tercer principio, verdad que la *Wissenschaftslehre* pretende demostrar; por tanto el sistema spinozista es coherente y no puede ser refutado pero ha de ser superado en su verdad.⁶⁸ Si consideramos los caracteres de la doctrina de Spinoza señalados por Jacobi, podríamos decir que Fichte acepta la verdad de Spinoza, acepta también que ella no es factible de refutación, pero ello no justifica que se trate de la filosofía suprema sino que, por el contrario, debe ser superada por otra que tome la razón como su fundamento; se sigue de esto que el uso de la razón no implica una anulación de la libertad.

Los momentos de la confrontación con la lectura jacobiana de la doctrina de Spinoza tienen su réplica en el idealismo temprano de Schelling. La refutación del spinozismo es considerada por él como una cuestión transversal en su primer ensayo, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1785)⁶⁹. En el Prefacio del escrito declara al sistema de Spinoza como el mayor resultado de la libertad especulativa

⁶⁵ *Idem*. En idioma original: „weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann“.

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ *Idem*. En idioma original: „aber es ist grundlos; denn was berechtigte ihn denn über das im empirischen Bewusstseyn gegebene reine Bewusstseyn hinaus zu gehen?“.

⁶⁸ M. J. Solé ((2017). “Fichte frente a Spinoza: la Doctrina de la ciencia como vía de reconciliación”, *Contrastes*, XXII; 1; 9-2017, pp. 155-171) desarrolla este punto y sostiene que la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* no busca la refutación del sistema de Spinoza sino su reconciliación y su superación. Spinoza habría vislumbrado el segundo principio, el No-Yo, y lo habría sostenido como única verdad, sin percatarse que su verdad no se haya en su anulación del primer principio, sino en su unidad con él, demostración que sería el objetivo de la *Wissenschaftslehre*. Por tanto, sostiene la autora, Fichte no pretendería la refutación de Spinoza sino su consumación.

⁶⁹ Schelling, F. W. J. *El yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. I Giner Comín y F. Pérez Borbujo Álvarez. Madrid: Trotta, 2004.

y como la filosofía verdadera, aunque no exenta de errores (*Irrtümern*).⁷⁰ El principal de éstos consiste en haber elevado el No-Yo al Yo, a la vez que rebajó el Yo al No-Yo. El ensayo manifiesta como uno de sus objetivos la reparación de estos yerros de Spinoza a través de sus propios principios.⁷¹ La filosofía de Spinoza, para el seminarista de Tübingen, representa la doctrina que más lejos ha llegado en la búsqueda de la verdad y por ello no es refutable, pero al no estar exenta de errores debe ser superada al mentar la libertad en su mayor expresión. Schelling, al igual que Jacobi y Fichte, atribuye a la filosofía de Spinoza la máxima coherencia, pero, en contraposición al pensador de Pempelfort, esa condición no exige el abandono de la razón ni contraría la libertad sino, en continuidad con Fichte, exhorta a su superación a partir de sí misma. Para ambos idealistas esta superación implica su rescate ante la limitación de Jacobi, aunque por dos estrategias solo aparentemente disimiles: mientras Fichte busca completar la verdad spinozista, Schelling pretende la reparación de sus errores.

Hegel considera la refutación del spinozismo según los márgenes que Jacobi había delimitado y Fichte junto con Schelling habían modificado. En “*Vom Begriff im allgemeinen*”, que mediante la presentación del “concepto del concepto” oficia de introducción a la *Lógica subjetiva* en 1816,⁷² el filósofo de Stuttgart afirma que el arribo lógico del concepto consiste en el desvelamiento de la sustancia (*Enthüllung der Substanz*), lo cual ha de considerarse como la única confutación del spinozismo.⁷³ Luego establece los momentos de la confutación:

(...) la única confutación [*einzig* *Widerlegung*] del spinozismo puede consistir solamente en que sea por de pronto reconocida [*anerkannt*] su posición [*Standpunkt*] como esencial [*wesentlich*] y necesaria [*notwendig*]; en segundo lugar, empero, en que esa posición [*Standpunkt*] sea elevada [*gehoben werde*], a partir de sí misma [*aus sich selbst*], a otra superior.⁷⁴

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 60.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 59.

⁷² *LLB XX*, 16.

⁷³ *LLB 15*: “*Die im letzten Buch enthaltene Exposition der Substanz, welche zum Begriffe überführt, ist daher die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus.*”

⁷⁴ *LLB 15*. El pasaje en cuestión reza de la siguiente manera: *Die einzige Widerlegung des Spinozismus kann daher nur darin bestehen, daß sein Standpunkt zuerst als wesentlich und notwendig anerkannt werde, daß aber zweitens dieser Standpunkt aus sich selbst auf den höheren gehoben werde*“. Algranati y Mondolfo lo traducen del siguiente modo: “(...) la única confutación del spinozismo puede consistir sólo en que su punto de vista, sea, primeramente reconocido como esencial y necesario; pero que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado a partir de sí mismo hacia un punto de vista más elevado” (p. 730). Duque traduce “*Widerlegung*” por refutación. Pero el término puede ser vertido al español como *contradecir*, *contraoponer* o, quizás con un sentido más cercano al mentado por Hegel en este pasaje, como hacen Algranati y Mondolfo, como *confutación*. El verbo refutar mienta el sentido de impugnar, contradecir o rechazar mediante razones, con lo cual su sentido mienta una cierta exterioridad con lo que se refuta; el verbo confutar tiene el significado de impugnar de modo convincente la opinión contraria y no implica intrínsecamente en su sentido la exterioridad. El pasaje citado

Con el adjetivo “único (*einzig*)” parece Hegel establecer una vinculación a la vez que una distinción con la tradición que lo antecede. En la línea de Jacobi, Fichte y Schelling, él admite la verdad del sistema de Spinoza; es decir, éste no representa una posición arbitraria y subjetiva producto del desvarío de la especulación, sino el resultado necesario del pensar.⁷⁵ Por ello Hegel caracteriza al spinozismo como un “*Standpunkt*”, un punto de vista o una posición. En su filosofía este término da cuenta de una unilateralidad relacionada con la unidad omnímoda de lo lógico,⁷⁶ que puede ser, o bien contingente en la forma de una opinión arbitraria y subjetiva,⁷⁷ o bien necesaria como momento del pensar puro; en el primer caso carece de relevancia para lo lógico, mientras en el segundo es intrínseco a su desarrollo y debe ser superado por y en él. El spinozismo no carece de interés para lo lógico en tanto no se trata de una opinión arbitraria, sino que consiste en una posición necesaria en que se pone el pensar y que es inmanente a su movimiento puro. En consecuencia, el spinozismo no puede ser objeto de una refutación que pretenda señalar su falsedad o su incoherencia, pues al representar un momento necesario e inmanente del pensar, esa pretensión tendría por resultado, o bien dos verdades carentes de unidad, o bien una verdad unilateral, y en ambos casos se obtendría una no-verdad.

También en continuidad con Fichte y con Schelling admite Hegel que lo único a considerar como no verdadero con relación al spinozismo es que él se trate del punto de vista supremo de la reflexión. Por ello el primer momento de su confutación mienta el carácter más excelso que Jacobi le atribuyera a la doctrina de Spinoza, a saber, representar la máxima expresión de la razón, reconociendo su necesidad, pero negando a la vez que no pueda hallarse una verdad superior a su posicionamiento. En consecuencia, si se admite la verdad de la posición spinozista y también que existe un sistema verdadero, éste debe asumirla en sí sin oposición excluyente. Por tanto, la posición spinozista no puede ser refutada, pero sí confutada, entendiendo por esta confutación su asunción inmanente dentro de una verdad superior que la contenga.⁷⁸

remite a la controversia previa sobre la refutación de Spinoza, pero señala el carácter extrínseco con que en ella se mentaba la refutación, a la vez que a esa tendencia la necesidad de una refutación inmanente. Y sin bien ambos sentidos son mentados por Hegel, creemos que la forma más cercana de verter la posición hegeliana en el debate sea la de “confutación” en lugar de “refutación”.

⁷⁵ *LLB* 7.

⁷⁶ *LLS* 14.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ En 1807, en el “*Vorrede*” de la *Phenomenologie des Geistes*, Hegel había enunciado las condiciones de lo que aquí denominamos confutación. Allí analiza la relación entre diversas obras filosóficas que tienen un objeto en

Si bien continúa las líneas de sus antecesores, Hegel cree diferenciarse de ellos al establecer que la posición de la sustancia debe probarse, que su pretendida verdad ha de manifestarse según los caracteres de la esencialidad y la necesidad en el movimiento lógico del método absoluto. Por ello él establece manifiestamente las condiciones formales de la superación del spinozismo. En sus tratamientos de la cuestión de la refutación del spinozismo, ni Fichte ni Schelling se habían expedido sobre las condiciones en que sus propios sistemas inmanentemente superaban las limitaciones o reparaban los errores que atribuían a esa filosofía. Mientras ellos admitían su verdad sin una deducción, el filósofo de Stuttgart establece que esa verdad debe ser parte del desarrollo interno de lo lógico, pues de lo contrario la pretendida confutación se realizaría sobre supuestos externos al sistema⁷⁹ y con ello se autoinvalidaría a sí misma teniendo como resultado, o bien dos verdades sin unidad, o bien una verdad unilateral. Si se sigue la comparación con Fichte y Schelling, lo cual el fragmento sugiere,⁸⁰ podría decirse que suponer la identidad entre la sustancia spinozista y el segundo principio de la *Wissenschaftslehre* pretendiendo su superación en el tercer principio, o comprenderla como un yerro que confunde el No-Yo con el Yo que debe ser reparado, implica atribuir supuestos exteriores a la posición que se pretende verdadera y por tanto consisten en dos formas de refutación extrínseca.

A la luz de esta distinción de sus antecesores, resultan relevantes los momentos de la confutación hegeliana del spinozismo, porque, si bien los dos requisitos son necesarios, parecerían no serlo en igual grado. Por un lado, el segundo requisito implica la unidad de dos

común (*Phä* 10). Esta vinculación, escribió, suele suponer la opinión (*Meinung*) de la oposición excluyente entre verdad y falsedad, lo cual mienta, o bien la aceptación (*Beistimmung*), o bien la contraposición (*Widerspruch*) de la filosofía que se considere. Las filosofías particulares no solo se diferencian entre sí, sino que también se desplazan unas a otras, con lo cual la filosofía misma es concebida a partir de la contradicción, no desde el desarrollo de la verdad. Pero, comenta Hegel, esta es una consideración unilateral de la contradicción que no capta su unidad; si la verdad es una y carece de unilateralidad, la verdad es una unidad orgánica en la que las filosofías particulares no se oponen excluyentemente entre sí, sino que cada una es un momento necesario de la verdad tanto como lo es la otra. Por ello (*Phä* 21) la refutación propiamente dicha ha de consistir en dar cuenta de la verdad de una doctrina y a la vez mostrar su defecto (*Mangel*); la refutación toma la doctrina y la desarrolla desde su principio mismo (no desde la exterioridad, con ideas o supuestos que no le son propios) dando cuenta de sus limitaciones, pero complementándolas con su aspecto positivo. El principio asumido permite distinguir lo necesario de una doctrina, que, al manifestar sus limitaciones en vinculación con el principio, y también su verdad, permite ser subordinado a él.

⁷⁹ *LLB* 15.

⁸⁰ Si bien Hegel no trata explícitamente la refutación del spinozismo por parte de Fichte y Schelling el pasaje sugiere una mención a ambos. De igual parecer son los editores de la edición canónica de las obras completas (*LLB* 339), pero señalan erróneamente las referencias de esta mención. En el caso de Fichte indican *Versuch einer Darstellung der Wissenschaftslehre*, en donde Fichte se refiere al filósofo de Ámsterdam, pero sin mencionar su refutación; en el caso de Schelling, los editores indican la sexta carta de *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus* en donde tampoco se hace referencia directa a la cuestión señalada, sino a la consideración de Spinoza como un dogmático.

momentos en sí, la negación de lo mentado como necesario y esencial, y su superación en una instancia superior que la contenga. Debido a ello, el segundo requisito es específicamente el confutatorio porque en él se da la conservación y superación del punto de vista spinozista en una instancia superior; pero para ser propiamente tal debe ser inmanente, tanto al punto de vista spinozista como al movimiento de lo lógico que implica el desarrollo en una instancia superior. Por otro lado, el segundo requisito tiene por condición al primero, pero no ocurre lo inverso: la identidad inmanente del movimiento de lo lógico y del punto de vista spinozista implica que éste sea esencial y necesario, pero que se cumpla con ambas determinidades no parecer exigir su superación, es decir, la cumplimentación del segundo requisito.

La cumplimentación de la confutación del spinozismo para Hegel no representa entonces la refutación de la filosofía de Baruch Spinoza como una doctrina particular, sino un momento de asunción en el movimiento puro del pesar.⁸¹ La cumplimentación del segundo requisito de la confutación, según se especifica en “*Vom Begriff im allgemeinen*”, se corresponde con el momento de la *Logik* en que se deduce de modo esencial y necesario el tránsito de la *Lógica objetiva* a la *Lógica subjetiva*. Hegel escribe: “es la relación-de-sustancialidad, considerada enteramente sólo en y para sí misma, la que de suyo viene a pasar a su contrario, al concepto. Por consiguiente, la exposición de la sustancia contenida en el último libro, y que hace pasar al concepto, es la única confutación verdadera del Spinozismo. Ella constituye el desvelamiento de la sustancia, y ésta la génesis del concepto (...)” (*LLB*

⁸¹ La relevancia histórica de la filosofía de Baruch Spinoza ha motivado la profusa literatura en torno a la confutación del spinozismo en la filosofía hegeliana, de la cual pueden citarse los siguientes ejemplos: Janicaud, D. (1973). “Dialéctica y sustancialidad, sobre la refutación hegeliana del spinozismo”, en D’Hondt, J. (ed.), *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*, trad. R. Salvat. México: Siglo XXI editores, 1973, pp. 171 – 205; Michelini, F. (2003). *Sostanz e assoluto. La funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna; Sandkaulen, B. (2007). “Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische ‘Widerlegung’ der - Spinozianischen Metaphysik”, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 5, pp. 235 – 275; Sandkaulen, B. (2012). “‘Ewige Zeit’. Die Ontologie Spinozas in der Diskussion zwischen Jacobi und Hegel”, en G. D’Anna, V. Morfino (Comps.), *Ontologia e temporalità. Spinoza e I suoi lettori moderni*. Milano: Mimesisi, pp. 237 – 252; Knappik, F. (2016). “Hegel’s modal argument against Spinozism. An interpretation of the chapter ‘Actuality’ in the *Science of Logic*”, *Hegel Bulletin*, 36, pp. 53 – 79; Arragüés Aliaga, R. (2016). “Crítica y refutación lógica del spinozismo”, *Studia Hegeliana*, II, 2016, pp. 9 – 22. La literatura sobre esta temática suele reducir la posición spinozista a la filosofía de Baruch Spinoza, sin considerar suficientemente que ella es mentada por la filosofía hegeliana como un posicionamiento del pensar, movimiento por el cual es ponderada en la universalidad que ella presenta en forma excelsa pero que no es propia solo de ella (*Cfr.* nota 55). Al comprender la confutación de la posición sustancial como una confrontación entre la filosofía hegeliana con la filosofía spinozista, ella es reducida a una refutación, es decir, a una consideración unilateral que pretende manifestar, o bien la falsedad, o bien la limitación de una doctrina particular (*Cfr.* nota 78).

15)⁸². Con estas palabras Hegel asienta la consumación los requisitos de la confutación de la posición spinozista en la sección tercera de la *Lehre vom Wesen, Die Wirklichkeit*. En ella pretende Hegel haber manifestado la posición spinozista como esencial y necesaria del pensar puro, dando cuenta deductivamente de ella como un momento del movimiento lógico, según el primer requisito; a la vez, es esperable que en esa sección la posición spinozista sea negada como el posicionamiento supremo del pensar y elevada inmanentemente al método absoluto, la verdad suprema, según el segundo requisito. Con ello, la posición spinozista habría de ser confutada y asumida en el método absoluto constituido en el concepto.

Como momento conclusivo de la *Wesen, Die Wirklichkeit* se manifiesta como la decantación de la disolución de la existencia, del fenómeno (*Erscheinung*) y de la relación esencial de lo externo y lo interno. Ella contiene a su vez tres momentos: lo absoluto como la identidad inmediata abstracta de lo externo y lo interno; la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) como la reflexividad modal de la identidad de lo absoluto; y la relación absoluta como la manifestación de la necesidad absoluta.⁸³ Lo absoluto es la unidad de la forma de la diferencia vacía entre lo externo y lo interno que resulta de la relación esencial donde todas las esencialidades sucumben al abismo (*Abgrund*); la reflexión se comporta frente a lo absoluto como extrínseca, sin hacer otra cosa más que tomarla en consideración y sin llegar a ser su propio movimiento. Hegel reduce la doctrina de Spinoza a su concepto central, la sustancia; así puede identificar lo absoluto a la sustancia en los siguientes términos: “El concepto de la sustancia spinozista corresponde (*entsprechen*) al concepto de lo absoluto y a la relación de la reflexión para con él”.⁸⁴ Lo absoluto es resultado del movimiento reflexivo de la esencia y en tanto tal resulta esencial; por otro lado, al ser esencial, es un momento necesario del movimiento reflexivo. Si lo absoluto se reconoce como esencial y verdadero, también debe hacerse lo mismo con su punto de vista correspondiente, la sustancia spinozista. Pero ello no implica que sea la posición suprema, pues ella es propiamente una unilateralidad, o dicho en término esenciales, en ella la reflexión es extrínseca. De este modo Hegel pretende

⁸² LLB 15, trad. Duque con modificaciones. LLB 15: „Das Substantialitätsverhältnis, ganz nur an und für sich selbst betrachtet, führt sich zu seinem Gegenteil, dem Begriffe, über. Die im letzten Buch enthaltene Exposition der Substanz, welche zum Begriffe überführt, ist daher die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus. Sie ist die Enthüllung der Substanz, und diese ist die Genesis des Begriffs (...)“

⁸³ Cfr. Capítulo IV, § 3.

⁸⁴ LLW 376: “Dem Begriffe des Absoluten und dem Verhältnisse der Reflexion zu demselben, wie es sich hier dargestellt hat, entspricht der Begriff der spinozistischen Substanz.” La traducción de Duque en este punto es menos clara que la de Algranati – Mondolfo, quienes traduce del siguiente modo: “Al concepto de sustancia y a la relación de la reflexión con él, como se ha expuesto aquí, corresponde el concepto de sustancia de Spinoza” (p. 671).

cumplimentar el primer requisito de la confutación, deducir la necesidad y esencial de la posición spinozista.

El segundo requisito de la refutación indica que en tanto necesaria y esencial, la posición spinozista debe ser elevada a una instancia en la cual habrá de ser conservada a la vez que superada su verdad. Siendo la sustancia una unilateralidad necesaria, el método, como posición suprema, debe contenerla subordinada dentro de sí, pues en tanto verdadera no puede estar simplemente contrapuesta de modo unilateral a él, pues en tal caso ambos sería dos posiciones necesarias, con lo cual la unidad omnímoda resultaría invalidada. La subordinación del spinozismo al movimiento lógico es entonces la segunda operación frente a él, su confutación propiamente dicha. Hegel ubica este momento en “La relación absoluta”, último capítulo de *Die Wirklichkeit*.⁸⁵ Allí la relación sustancial es considerada en sí y para sí, y la necesidad se pone como identidad manifiesta, es decir, libertad, la identidad del concepto. De este modo la sustancia pasaría al concepto y Hegel considera el spinozismo confutado.

Anteriormente caracterizamos la asunción del proceder filosófico previo en el movimiento de lo lógico en la *Logik* como la conjunción del poner, el negar y el superar.⁸⁶ Lo puesto es la tradición lógica que la precede, la cual es negada en su inmanencia y superada en el método conservando su negación. La confutación del spinozismo es la expresión paradigmática de esta asunción. Si bien ella es presentada a partir de dos requisitos, efectivamente implica tres momentos: el poner, el negar y el superar. El primer requisito establece que la posición spinozista debe ser deducida inmanentemente como reflexiva y necesaria en el movimiento lógico. Este requisito establece que ella es puesta a partir del momento necesario que mienta, prescindiendo de los aspectos arbitrarios y subjetivos que presenta en tanto una filosofía particular. Lo necesario de la filosofía spinozista es su concepto de sustancia, la cual manifiesta de forma excelsa la posición sustancial como lo necesario del pensar; al asumir este concepto como su momento necesario para el movimiento de lo lógico, los demás aspectos de ella como filosofía particular pueden ser, o bien necesarios en otro momento de lo lógico, o bien arbitrarios, y por tanto, prescindibles. En tanto posición necesaria del pensar, ella pierde particularidad, y ya no remite a un pensar particular, sino que expresa un posicionamiento del pensar; el concepto de sustancia como necesario deja de ser con ello propiamente la posición spinozista para mentar en sí la posición

⁸⁵ *LLB* 394 – 409.

⁸⁶ Capítulo II, § 3.

sustancial.⁸⁷ El segundo requisito de la confutación mienta dos momentos, la negación y la superación, siendo propiamente el requisito confutatorio. La negación consiste en la limitación de lo puesto como necesario del pensar, no considerando sus yerros o falencias desde una posición extrínseca, sino desde la inmanencia misma de lo negado. Si ella fue puesta por el pensar, es él mismo quien debe manifestar sus limitaciones intrínsecas, en tanto para él la posición es necesaria, pero lo es de modo incompleto. La superación como segundo momento del último requisito de la confutación consiste en la superación de la posición necesaria negada mediante la conservación de su limitación inmanente en una verdad superior que la contiene y la completa. Esta verdad es tanto el resultado del movimiento del pensar como el movimiento mismo del pensar, constituyendo el método mismo. La confutación de la posición sustancial expresa entonces los momentos de la asunción propia del movimiento del pensar.

§ 5. La superación de la posición sustancial en el pensamiento jacobiano

Según la *Rezension* de Hegel al tercer tomo de las *Werke* de Jacobi, diferenciándose de la *Populärphilosophie* y de la *Aufklärung*, el pensador de Pempelfort habría tenido la intuición de lo uno sustancial y sabido que todas las determinaciones finitas son en él absorbidas. Él comprendió que el espíritu alcanza lo absoluto conociendo sus limitaciones, pertenecientes al fenómeno, como nulas (*nichtige*), hundiéndolas en el abismo (*Abgrund*) de lo Uno (*Rez* 11). Por ello Jacobi reconoció lo uno sustancial como el resultado último del pensar y al spinozismo como la filosofía más consecuente (*Rez* 12). La posición sustancial del pensamiento jacobiano consiste en la intuición de lo uno como momento necesario del pensar y la comprensión de lo finito como nulidad en él. Si bien este conocimiento se dio de modo intuitivo en el pensamiento jacobiano, él es coherente con el primer requisito de la confutación del spinozismo mentada por Hegel en la introducción de la *Lógica subjetiva* y su pretendida cumplimentación en *Die Wirklichkeit*, la tercera sección de la *Lehre vom Wesen*,

⁸⁷ La unidad de la idea de filosofía que Hegel asumió en sus ensayos de crítica filosófica de *Kritisches Journal der Philosophie* (Cfr. Capítulo II, notas 3, 7), como también el recorrido de la conciencia cuyo movimiento y destino es el saber absoluto en la *Phänomenologie* (Cfr. Capítulo II, nota 76), se corresponden en la *Logik* con la unidad omnímoda de lo lógico. En ella no hay particularidad, y si ella es mentada, lo es en y desde su universalidad para el pensar. La posición spinozista es un principio del pensar al mentar la expresión más excelsa de lo uno (Cfr. nota 54); ella es entonces propiamente posición sustancial, expresada también, pero de modo no tan necesario, en otros pensamientos particulares como las filosofías orientales, Parménides, Giordano Bruno, Malebranche, Leibniz (Cfr. nota 55). O dicho en los términos de la *Rezension* que desarrollamos en el §2 de este capítulo, las determinaciones del pensar solo adquieren su verdad en la universalidad omnímoda del pensar.

la cual consiste en la aceptación deductiva de la necesidad de la posición sustancial en el desarrollo del movimiento reflexivo y la identidad entre sustancia y abismo (*Abgrund*) de las determinaciones. Pero este saber jacobiano de la sustancia se diferencia del primer requisito de la confutación en tanto se trata de una intuición, en tanto la necesidad y la identidad se dan para Jacobi en el sentimiento, sin prueba, sin deducción, lo cual exigía el primer requisito y pretendía realizarse en *Das Absolute*, el primer capítulo *Die Wirklichkeit*.

Para Hegel, el pensador de Pempelfort, también en su interioridad, habría alcanzado el sucumbir de la libertad del pensar y del actuar en la unidad sustancial. Para él, el objeto de la conciencia sensible es el ser creído de las cosas finitas,⁸⁸ pero la conciencia que asume la unidad sustancial rechaza la creencia de la sensibilidad y lo inmediato como verdad; el ser finito es negado y elevado a su infinitud abstracta, donde lo infinito es inmóvil, no espiritual, y la personalidad se disuelve en lo uno sustancial. La sustancia es tomada como el punto de partida para las diferencias, la singularización y la individuación; por ello todo se desmorona en la sustancia, ella es inmóvil y nada retorna desde ella; contiene solo la universalidad simple y abstracta que no se pone como autodeterminación y personalidad, y de él no cabe tránsito al entendimiento ni a lo singular. Por ello Jacobi concluye, según Hegel, que en la sustancia no puede haber libertad.⁸⁹ En base a su sentir, Jacobi admite la verdad de la libertad en la individualidad del pensamiento y del sentimiento. El individuo, como todo lo finito, sucumbe a la unidad sustancial, de donde surge la oposición entre ambas verdades como una exclusión mutua. El spinozismo no es refutable, pero es opuesto y excluyente a la libertad, y ante esta oposición Jacobi elige ir más allá de la sustancia sosteniendo la libertad sobre la base de su sentir.

Ante las dos verdades en oposición excluyente, Jacobi niega una y afirma otra, pretendiendo abandonar la razón por medio del *Salto mortale* para salvaguardar la libertad y la existencia de las cosas concretas y efectivas. Pero desde la perspectiva hegeliana esta estrategia es una reiteración de los límites del entendimiento, que ante la contraposición de dos verdades elige una de ellas como verdad. Jacobi admitía el carácter irrefutable del spinozismo y se ponía en sus antípodas, pero no advertía que su *Salto* tiene las mismas consecuencias que una refutación extrínseca, a saber, dos verdades sin unidad y de las cuales una se afirma de espaldas a otra. Si en la confutación hegeliana del spinozismo el segundo requisito es el propiamente refutatorio, la confrontación con Jacobi pone de manifiesto la

⁸⁸ *Rez 10*: „ist das geglaubte Sein endlicher Dinge“

⁸⁹ Jacobi reconoce extrínsecamente la limitación de la sustancia absoluto.

vinculación que lo enlaza con el primero. Porque si se admite la verdad de una posición unilateral y también su posición contraria como verdadera, una debe subordinar a la otra sin que pierda su carácter necesario, pues de lo contrario ambas carecen de unidad y de verdad, porque la verdad exige mismidad en la conservación y en la superación, y, por tanto, mediación y tránsito.

Pero ante la universalidad de la sustancia y la verdad de la individualidad, Jacobi no puede inteligir un tránsito y las contrapone en forma excluyente afirmando una, sin dar cuenta de la superación de la sustancia en la verdad del espíritu. A pesar de ello, apostilla Hegel, el pensador de Pempelfort realizó este tránsito en su intimidad proclamando que “Dios es espíritu, lo absoluto es libre y personal” (*Rez 11*).⁹⁰ Esta proclama no se trata de una cita textual de la letra de Jacobi, sino de una síntesis y una atribución externa. Lo que Jacobi sí afirma en las *Briefen* es creer “en una causa personal e inteligente del mundo” (*LSB 27*)⁹¹ y comenta en el *Beilage IV* que en tanto ella es inteligente, debe ser pensada como personal, pues sería un absurdo imaginar una inteligencia carente de personalidad; y en el *Beilage VII* agrega que Dios es “el ser de todo ser” (*LSB 427*)⁹², el creador y la fuerza incondicionada de todo.⁹³ Al ser el ser de todo ser, Dios es lo absoluto; en tanto causa inteligente, él es personal; y en tanto más allá del círculo de la necesidad, él es libre. La atribución de Hegel al pensamiento jacobiano puede ser excesiva, pero no incorrecta.

En base a ella, Hegel afirma que para el pensador de Pempelfort Dios es un Dios vivo, es espíritu y amor en tanto no es un ser abstracto, sino el movimiento inmanente del diferenciarse de sí en sí y del conocerse en la persona distinta de sí; su esencia es la unidad inmediata, es decir, que es en la medida que aquella eterna mediación retorna eternamente a la unidad y en este retorno es esta unidad, la unidad de la vida, del autosentimiento, de la personalidad, del saber de sí. De la razón, como también de lo sobrenatural y de lo divino en el hombre que sabe de Dios, Jacobi habla con intuición, según Hegel. Pero en este punto el filósofo de Stuttgart parece desoír la crítica a la razón que sustentan las *Briefen* para comprender la intuición de lo incondicionado como facultad de la verdadera razón que Jacobi enunció el *Vorrede* al segundo volumen de sus *Werke* en 1815. Porque si se ponderan

⁹⁰ *Rez 11*: “*Gott ist Geist, das Absolute ist frei und persönlich*”

⁹¹ *LSB 27*: “*Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt*”.

⁹² *LSB 427*: “*Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nenen alle Zungen: Den Gott*”.

⁹³ Para Jonkers (P. H. A. I. (2015). “Das Absolute als Substanz oder persönlicher Geist: Über eine radikale Wende in Hegels Jacobi-Verständnis”, *Hegel-Jahrbuch*, 2015, 1, pp. 173-179) la referencia de Hegel para la proclama que atribuye a Jacobi es además de la *Beilage IV* el escrito “*Lichtenberg Über eine Weissagung*”, pero eso excedería el marco de comentario de Hegel en este momento de la *Rezension*, las *Briefen*.

estrictamente las tesis de las *Briefen* de 1789, la razón es la facultad de lo condicionado y es a partir de la creencia inmediata con que se acepta lo sobrenatural mediante el *Salto mortale*. Hegel parece hacerse eco aquí de las propias palabras de Jacobi en la *Vorrede*, donde redirigiendo sus críticas de lo condicionado al entendimiento, identificaba la razón como facultad de lo incondicionado a la creencia inmediata. Así, Dios sería lo personal, absoluto libre y espíritu que puede ser intuido y proclamado sin prueba desde la interioridad del sentir.

La estrategia argumentativa de Hegel hasta este momento de la *Rezension* implica tres movimientos. En primer lugar, atribuir al pensamiento jacobiano la posición sustancial en base a su admisión del carácter irrefutable de la sustancia spinozista. El segundo movimiento consiste en considerar la reacción jacobiana a la sustancia desde la faz de la libertad individual. El tercer movimiento es considerar esa reacción en términos de la *Lehre vom Wesen*. Luego pasa Hegel a destacar el aspecto de lo negativo de la sustancia en los términos de la relación absoluta para marcar la separación entre la sustancia y las cosas singulares.

La sustancia, escribe Hegel, se reconoce como la verdad de las cosas singulares, en tanto en ella son asumidas y disueltas, por lo cual la sustancia es la fuente de la libertad, la absoluta negatividad (*Rez* 10). Si esta negatividad es considerada solo como determinatez de las cosas finitas, en tanto se asume que la determinación es negación, las cosas finitas quedan fuera de la sustancia y se mantienen exteriores a ella en la representación. Pero esta determinación, en tanto negación, no es comprendida como lo infinito, como la sustancia, que más bien es el ser superado (*Aufgehobensein*) de las cosas finitas. La sustancia debe ser, en efecto, para la filosofía, no solo la negación simple de lo finito, sino, propiamente, el ser superado de lo finito que implica en su negación la conservación de lo negado a la vez que es superado. En esta comprensión, la sustancia no es negación simple, sino negación de la negación, puesto que a lo finito se le da solo como la negación, y la sustancia, como negación de la negación, es la afirmación absoluta, con lo cual es libertad y autodeterminación, es decir, espíritu. La posición spinozista concibe la sustancia solo como negación simple; Jacobi, si bien recusa la abstracción en la sustancia y su separación de las cosas finitas, concibe la sustancia también solo como negación simple.

Pero la sustancia, para la lógica esencial hegeliana, se devela como doble negación, y en la negación que retorna a sí lo finito es negado a la vez que afirmado. Hegel considera coherente el planteo jacobiano contra la sustancia, pero desde su lógica lo percibe parcial, en tanto permanece en la negación simple, siendo la negación de la negación central para la comprensión de la *Realität* que permite el tránsito de la sustancia al concepto y cumplimenta el

segundo requisito de la confutación del spinozismo. La distinción entre lo absoluto como sustancia o como espíritu consiste en la consideración pura de la conciencia como pensar. De acuerdo con el movimiento esencial puro del pensar, él anula sus finitudes y mediaciones, niega sus negaciones y con ello comprende (*erfaßt*) lo absoluto (*Rez 11*); si el pensar tiene conciencia de la negación que ha llevado a cabo para conocer lo absoluto, este es espíritu; si el pensar carece de conciencia de la negación que ha efectuado para conocer lo absoluto, lo negativo es simple y lo absoluto es sustancia.

Jacobi, en su interioridad, hizo el tránsito de la sustancia al espíritu y en base a ese sentimiento de certeza proclamó a Dios como espíritu, absoluto, personal y libre. Pero este Dios para él es tal en tanto opuesto a la sustancia y su proclama es interior porque se sustenta en la creencia subjetiva y singular, no en una deducción. Pero a pesar de esta limitación del pensamiento jacobiano, a partir de la comprensión fenomenológica de la época en que se publican las *Briefen*, Hegel destaca de gran importancia que se resaltara el momento de la inmediatez del conocimiento de Dios. Porque él afirma que Dios no es la esencia abstracta vacía de la *Aufklärung*, sino que es un Dios vivo, es espíritu y amor eterno, es el movimiento eterno del diferenciarse a sí mismo, y no un ser abstracto, sino el conocerse a sí mismo en la persona distinta de sí; su esencia es en la medida en que su mediación retorna eternamente a la unidad y en este retornar mismo es esta unidad, la unidad de la vida, del autosenntimiento, de la personalidad del saber de sí. Por eso resulta relevante para el filósofo de Stuttgart que Jacobi haya afirmado contra la *Aufklärung* que la razón, lo sobrenatural y lo divino en el hombre son intuición. Hegel comprende aquí no la crítica jacobiana a la razón formal, propia de la segunda edición de las *Briefen*, sino la razón como la intuición de lo incondicionado que es parte del *Vorrede* a la segunda edición del *David Hume*. En este punto, él asume nuevamente la revisión retrospectiva que el propio Jacobi había realizado sobre su propio pensamiento, lo cual podemos considerar como la base preponderante con que Hegel considera el pensamiento jacobiano en 1817.

Pero a pesar de esta base y de los nuevos reconocimientos al pensamiento jacobiano a partir de la razón como intuición de lo incondicionado, la intuición jacobiana de lo uno sustancial para Hegel queda presa de la inmediatez al no reconocer la mediación reflexiva como propia del espíritu y su tránsito al espíritu solo puede darse en la interioridad de su sentir. Pero para Hegel, el espíritu es esencialmente mediación, por lo cual, la intuición, como saber de él, es asunción de la mediación. En el pensamiento jacobiano el tránsito de la mediación a la inmediatez adquiere la forma de un rechazo exterior unilateral y abstracto de

la mediación. Este rechazo para Hegel opera como conciencia intelectual, que, separada de la intuición intelectual, aleja de sí el movimiento mediador del conocer respecto de la intuición; es decir, escinde, por un lado, la intuición en el conocer y por otro el movimiento mismo de lo que se conoce. Incluso la conciencia reflexionante va más lejos aún y señala al movimiento del conocer como un obstáculo que corrompe la intuición. Lo relevante aquí es que se trata de una conciencia que se separa del conocer mismo, del objeto. Se trata de una conciencia que no ha efectuado el itinerario fenomenológico en que se identifica con su conocer. Esa conciencia opera según la reflexión extrínseca, según la separación, y representa un saber que no se encuentra en el saber absoluto, sino que se mantiene en la conciencia como conocer de lo finito.

Específicamente, lo que Jacobi desconoce, según Hegel, es que el conocer de lo finito tiene dos instancias. La primera consiste en la que los objetos conocidos están condicionados y tienen su causa y fundamento en otros objetos que al igual que ellos están condicionados. Lo propio de esta primera instancia del conocer de lo finito no es la inmediatez, la carencia de mediación, sino las condiciones y vinculaciones que sustentan a los objetos del conocer finito; su momento prístino es la medición y un objeto carente de relaciones y condiciones no es propiamente un objeto de conocimiento para el conocer finito. La segunda instancia del conocer es la reflexión que sustenta la conciencia reflexionante que conoce tanto los objetos condicionados como la forma subjetiva del conocer finito, y los conoce como formas de la mediación, no como absolutas. La reflexión es ella misma mediada en tanto está referida al conocer de lo finito, y lo tiene tanto como su objeto y su presupuesto, siendo el asumir del saber de lo finito. La reflexión es un mediar por ser asunción de la mediación, una mediación en la medida en que ella misma es mediación. El conocer es inmediato porque es asunción de la mediación. Por tanto, la verdad de la inmediatez no está en la negación simple de devenir, sino que ella encuentra su verdad en la mediación de la reflexión.

A partir de este desconocimiento que implica la admisión de la verdad de la inmediatez negando la mediación reflexiva, la intuición jacobiana de lo uno pierde valor especulativo para Hegel, porque, si bien es admisible que para la conciencia natural el saber de Dios tenga la forma del saber inmediato, del mismo modo que es aceptable que la inmediatez del espíritu se considere igual que la inmediatez de cualquier ser, la tarea de la filosofía⁹⁴ para el filósofo de Stuttgart consiste en saber la verdad de la acción de esa conciencia, conocer que ella es ese saber espiritual y que solo se supera a sí misma, que es,

⁹⁴ *Rez 12: „das Geschäft des philosophischen Wissens“.*

justamente, mediación reflexiva. La conciencia natural carece de esta visión precisamente porque es natural, porque realiza la mediación sin una visión filosófica. Hegel concede que el pensamiento jacobiano haya rechazado la mediación enarbolada por las posiciones que comprendían a Dios como objeto o finalidad transformándolo en una mera representación encerrada en el círculo de la necesidad, como él mismo había reconocido en la *Lehre vom Begriff*; porque para el pensador de Pempelfort no puede haber un saber de Dios para la conciencia sin recurrir a la serie formal de las conclusiones, premisas y presupuestos que conforman las pruebas de la existencia de Dios. Con lo cual, el saber de Dios y el ser mismo de Dios se hacen dependientes y fundados en otro por la mediación del conocimiento. Pero Hegel replica que el pensamiento jacobiano no comprende que ese malentendido es superado por la cosa misma. Es decir, Dios, en tanto conclusión, es el resultado de la prueba, por lo cual, en ella, está presente la mediación superándose a sí misma; en este sentido, lo último, el resultado de la prueba, es conocido como lo primero, y el final es el fin “por el hecho mismo de que es descubierto como el fin, y precisamente como el fin último absoluto, es este producto explicado más bien como lo inmediato, el primer motor” (Rez 12). La progresión hacia el resultado es el retorno a sí del espíritu, él es el fin último efectivo que se produce a sí mismo, en su mediación de sí. “Si fuera un ser inmediato, privado de eficacia, entonces no sería espíritu, ni tan siquiera vida; si no fuera eficacia y un efectuar según fines, entonces no encontraría en su producto que este efectuar no es más que una coincidencia consigo mismo, una mediación, por cuyo medio su determinación se mediatiza hacia la inmediatez” (Rez 13)⁹⁵.

En la negación de la mediación de la reflexión se encuentra para Hegel el mayor límite de la crítica jacobiana a la posición sustancial. Porque, si bien en términos fenomenológicos y lógicos resultó relevante que el pensamiento jacobiano afirmará un más allá del círculo de la necesidad contra la comprensión de Dios como representación a partir de su reducción a un objeto o a una finalidad, al hacerlo, rechazó la mediación del conocer y no dejó restablecer en su interior la naturaleza del espíritu como su momento esencial, manteniendo la conciencia del espíritu absoluto en la forma del saber inmediato, que en sí solo es sustancial. Pero si la intuición del absoluto se sabe a sí misma como intuición intelectual, es decir, una intuición que conoce, y si además su objeto no es solo la sustancia,

⁹⁵ Trad. Amengual. Rez 13: „Wäre er ohne Wirken ein unmittelbares Sein, so wäre er nicht Geist, nicht einmal Leben; wäre er nicht Zweck und ein Wirken nach Zwecken, so fände er nicht in seinem Produkt, daß dieses Wirken nur ein Zusammengehen mit sich selbst, nur eine Vermittlung ist, durch welche ihre Bestimmung zur Unmittelbarkeit vermittelt wird“.

sino el espíritu, entonces se debería rechazar la forma simple de la sustancialidad del saber, de la inmediatez del mismo, porque es precisamente por la vida y el movimiento inmanente del saber que el espíritu se distingue de la sustancia absoluta y el saber acerca de él es solo espiritual, intelectual.⁹⁶

Para Hegel, las *Briefen* exponen la nulidad del conocimiento de lo divino con amplitud y fundamentación, y fue desde este punto de vista que Jacobi se enfrentó con la filosofía de Kant, de Fichte y de Schelling para limitarlas (*Rez 7*). Este punto de vista es presentado con espíritu y calidez, pero, apostilla el filósofo de Stuttgart, de un modo que deja insatisfechos a quienes están acostumbrados a cuestionar la verdad por medio de razones (*Rez 8*). Aquí nos encontramos con dos cuestiones relevantes. En primer lugar, para Hegel es desde la posición de lo uno sustancial que Jacobi limita los sistemas idealistas, o, dicho en otros términos, a partir de la intuición de lo uno es que Jacobi entra en controversia con los sistemas de Kant, Fichte y Schelling. Esta posición consiste en la “sólida intuición infinita y el conocimiento de la sustancia una” (*Rez 9*). El reconocimiento de la posición sustancial y su limitación serían uno de los momentos más relevantes del pensamiento jacobiano, serían propiamente la intuición universal y necesaria como manifestación del pensar. En segundo lugar, Jacobi no

⁹⁶ La inmediatez caracterizará el pensamiento jacobiano en el futuro de la filosofía hegeliana. El tercer posicionamiento del pensamiento ante la objetividad en la segunda edición de la *Enzyklopädie* podría considerarse el afianzamiento de la consideración de Hegel del pensamiento jacobiano, en tanto coincide con la consolidación sistemática de su filosofía (§§ 61 – 78, *GW*. 20: 74 – 93). Esto no es incorrecto, pero debería ser matizado. Los posicionamientos son tópicos de la filosofía moderna que sitúan lógicamente e históricamente el sistema (Valls Plana, R. *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*. Madrid, Abada, 2018, p. 61). La metafísica, el empirismo junto con la filosofía crítica y el saber inmediato son actitudes del pensar puro que remiten a los puntos especulativos más altos que ha alcanzado el pensamiento en su configuración ante lo real, encontrando las tres actitudes la realización de su verdad en la *Logik* (§ 79). Pero el tercer posicionamiento no mienta solo el pensamiento de Jacobi, sino también las figuras de Descartes (§ 76), de Spinoza (§76), de Anselmo (§ 77) y de Schleiermacher (Waszek, N. “Descartes, Jacobi, Schleiermacher et la philosophie de la subjectivité selon Hegel. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques* § 77”, en B. Bourgeois (Ed.). *Hegel – Bicentenaire de la Phénoménologie de l’esprit. Actes du Colloque de la Société Française de Philosophie*. Paris: Bulletin de la Société Française de Philosophie, 2008, p. 127). Por lo cual, el pensamiento subjetivo del saber inmediato no puede identificarse con el pensamiento de Jacobi. A. Manchisi (“La critica di Hegel al sapere immediato. Il confronto con Jacobi nella ‘Terza posizione del pensiero rispetto all’oggettività’. *Verifiche*, n. 48, 2019, p. 91 – 118) ha destacado el valor epistemológico de la dialéctica de la inmediatez en el tercer posicionamiento ante la objetividad mentando la unidad del ser y del pensar como momento especulativo inicial. Su interpretación aboga por una comprensión metodológica del reconocimiento sistemático de Jacobi, pero restringe la posición de la inmediatez a la figura del Pensador de Pempelfort, lo cual podría resultar reduccionista si no se consideran las demás figuras que también componen ese posicionamiento. Los posicionamientos ante la objetividad cristalizan en el sistema la vinculación doctrinal de la filosofía hegeliana con la tradición filosófica moderna, las ideas y los conceptos no se restringen a una filosofía, sino que son considerados momentos necesarios del desarrollo del pensar que suponen a la vez que exceden la particularidad de los sistemas filosóficos. Para un examen del tercer posicionamiento ante la objetividad ver: Westphal, K. R. (1989). “Hegel’s Attitude Toward Jacobi in the ‘Third Attitude of Thought Toward Objectivity,’” *Southern Journal of Philosophy* 27, no. 1, pp. 135-156.

expone la posición sustancial ni su limitación de modo acabado por medio de razones acordes a conceptos, y por ello su presentación de lo uno es imperfecta y no satisfactoria para quien pretenda comprender por medio de fundamentos; ella es propiamente intuitiva. En relación con *Glauben und Wissen*, el primer elemento destacado resulta novedoso porque en 1802 Hegel había reducido la interpretación jacobiana del sistema de Spinoza a galimatías y citas incorrectas, mientras en la *Rezension* ella es mentada como un aporte a la renovación de lo lógico. El segundo elemento señalado, en cambio, no es del todo novedoso porque en 1802 había indicado Hegel que algunas expresiones del pensamiento jacobiano eran ricas en espíritu en tanto manifestaban incipientemente lo especulativo, aunque no conceptualmente; a diferencia de *Glauben und Wissen*, este elemento, en relación con el primero, son ponderados fenomenológicamente, como momentos del devenir histórico de la conciencia del saber.

Ella es comprendida como una posición a partir de las figuras de la conciencia seriadas en el itinerario al saber absoluto delineado en el *Phänomenologie* y que, replicando la *Lehre vom Begriff*, es apreciada como una renovación de lo lógico que representa la introducción al método que sustenta el sistema. Junto a la consideración de las fuentes de la filosofía de Jacobi, esta ponderación fenomenológica es una de las distinciones más relevantes de la primera consideración del pensamiento jacobiano en la filosofía hegeliana en 1802. En *Glauben und Wissen*, la filosofía jacobiana había sido analizada en el marco de la crítica filosófica propia de la *Kritisches Journal der Philosophie*, que en forma parcial y polémica distinguía lo filosófico de una doctrina particular de aquello que carecía de ella a partir del patrón de la unidad de la filosofía. En la *Phänomenologie* ese patrón es introyectado a la conciencia en su búsqueda del saber absoluto, con lo cual toda filosofía particular es asumida en su universalidad como un momento del camino de la conciencia hacia el saber de sí y es despojada de su singularidad contingente. La singularidad de la filosofía jacobiana es posicionada por Hegel en 1817 considerando su universalidad como manifestación histórica del saber ante la filosofía francesa y la *Aufklärung* que a partir de la nulidad del conocimiento científico de lo divino estableció la necesidad de reformulación de lo lógico.

§ 6. Los momentos de la asunción del pensamiento jacobiano

Consideremos los desarrollos del presente capítulo de nuestra investigación con los desarrollos del capítulo que lo antecede en lo que hace a la recepción lógica del pensamiento jacobiano en el marco de la constitución del método hegeliano. En 1813 Hegel publica la *Lehre vom Wesen* como la doctrina conclusiva de la *Lógica objetiva* que pretende realizar el tránsito de la necesidad sustancial a la libertad del concepto. Hasta ese momento no había manifestado Hegel un interés filosófico renovado por el pensamiento jacobiano que fuera manifiesto en la constitución del método luego de las críticas de *Glauben und Wissen*. Según pudimos reconstruir en la tercera parte del capítulo anterior de nuestra investigación, en 1815 el filósofo de Stuttgart lee la “*Vorrede*” a la segunda edición de *David Hume* del segundo tomo de las *Werke* de Jacobi y reconsidera el pensamiento jacobiano sobre la base de la revisión retrospectiva que el mismo pensador de Pempelfort había realizado de sus ideas en torno a la razón y lo incondicionado. En base a esta reconsideración, Hegel ubica a Jacobi como un precedente del método en la *Lehre vom Begriff* de 1816, señalándolo como quien hunde la anterior metafísica al mostrar que la demostración estaba presa del círculo de la necesidad y el problema del conocer no se debía a la subjetividad, como había indicado Kant, el otro precedente del método. Al mentar un precedente, el método pone como un momento de su movimiento una posición, que en él y por él debe ser negada y superada, con lo cual asume en sí la posición mentada. En relación con el filósofo de Königsberg estos momentos son de fácil reconstrucción debido a sus múltiples menciones en la *Lógica objetiva* y en la *Lógica subjetiva*; en relación con el pensador de Pempelfort esa reconstrucción no es simple porque su única mención manifiesta es el reconocimiento en la *Lehre vom Begriff*. Al mentar esta precedencia, Hegel no destaca cuáles son los momentos del movimiento lógico en que se pone esta precedencia ni su negación, solo la enuncia. Este laconismo parece deberse a que la reconsideración especulativa del pensamiento jacobiano a partir de la lectura de la “*Vorrede*” de la segunda edición de *David Hume* acontece dos años después de la segunda doctrina de la *Lógica objetiva* y un año antes de la última doctrina de la *Wissenschaft der Logik*. Pero si el reconocimiento de Jacobi como un precedente del método no es débil ni excesivo, debe ser posible establecer en el movimiento de lo lógico los momentos de su asunción.

Parecería problemático que Hegel reconozca la asunción del pensamiento jacobiano con posterioridad, es decir, tres años después de la redacción de la *Lehre vom Wesen*. Pero en tanto los momentos mentados en el movimiento lógico del método no son singularidades arbitrarias, sino universalidad del pensar, el método puede y debe señalar que esos momentos

han sido asumidos. Por otro lado, el método es el pensar puro que se piensa y se asume a sí, debe incluir en sí, debe asumir como momentos suyos también las intuiciones donde él se manifiesta, al menos como un brillo fugaz. Ello confirmaría efectivamente su propia universalidad en tanto método que podría dar cuenta de sí mismo expresado en pensamientos que preponderantemente se manifiestan en términos arbitrarios y singulares, porque él es el pensar hablando de sí, expresándose a sí.

En base a su cercanía temporal y conceptual con la *Lehre vom Begriff*, en el actual capítulo hemos recurrido a la *Rezension* de Hegel al tercer tomo de las *Werke* de Jacobi de 1817 para determinar los momentos de la ascensión del pensamiento jacobiano en el movimiento lógico del método. Al reconocimiento de la destrucción de la demostración como método de la metafísica Hegel atribuye en 1817 otras verdades especulativas al pensamiento jacobiano. El pensador de Pempelfort habría reconocido que lo uno sustancial es el resultado necesario del pensar, con lo cual lo uno es tanto reflexivo como necesario. También habría sabido que en lo uno se vuelven nulas todas las determinaciones y que en este nulificarse ellas adquieren su verdad. Además, habría sabido que en el uno sucumben también las determinaciones del propio pensar, al igual que la libertad de la personalidad y del actuar, con lo cual comprendió que en lo uno también se nulifica lo libre, por lo cual, concluyo que, si bien lo uno es un resultado necesario del pensar, no es su resultado supremo. Y ante esto, el pensador de Pempelfort habría proclamado la superación de lo uno en el espíritu, comprendiendo a Dios como personal, libre y absoluto.

Pero estas verdades se dan limitadas en el pensamiento jacobiano. Su incompletud manifiesta es que se presentan como intuiciones y que al ser tales se enuncian de forma aislada, subjetiva y arbitraria, careciendo de las pruebas o enlaces conceptuales que requieren el saber filosófico. Ellas contienen lo especulativo, pero solo interiormente. Jacobi admite que la sustancia es superada en el espíritu, como también hace el momento del método que pretende cumplimentar la confutación del spinozismo y realizar el tránsito de la *Lógica objetiva* a la *Lógica subjetiva*, pero en la interioridad de su subjetividad. Debido a lo intuitivo, Jacobi niega la mediación y afirma la pura inmediatez, desconociendo que la inmediatez se funda en la mediación.

La limitación de la intuición jacobiana consiste para Hegel en que vida y espíritu son esencialmente mediación, se trata de saber inmediato solo en tanto y en cuanto superación de esa mediación. Esto se da en Jacobi por el rechazo exterior al tránsito de la inmediatez a la medición y también de la medición misma. En el pensamiento jacobiano conviven dos

momentos de la verdad sin unidad, los cuales, para Hegel, han de encontrarse en mediación, y en ello consiste dialécticamente la confutación del spinozismo. Por un lado, la verdad de la unidad sustancial y por otro la contracara de su superación, el espíritu, ambas afirmadas por la inmediatez de la intuición. De ello se siguen los límites de la posición sustancial jacobiana. En primer lugar, si bien Jacobi admite el carácter necesario de la sustancia, contrapone a ella el espíritu de modo oposicional y no dialéctico; acepta la verdad de la sustancia, pero opone a ella el espíritu sin superación ni reconciliación. En segundo lugar, afirma la superioridad de la verdad del espíritu, pero por medio de una oposición unilateral y abstracta que tiene por resultado dos verdades con derechos equivalentes. Esto se debe a que él comprende el espíritu como meramente subjetivo y unilateral, lo cual lleva a desconocer la mediación a favor de la inmediatez de la personalidad. Por ello, por último, desconoce la mediación en tanto negación de la negación, el carácter propio del espíritu y de la sustancia, y su medicación.

Para Hegel la posición spinozista de Jacobi acepta la verdad de la posición sustancial y su limitación ante el espíritu, pero no puede dar cuenta de su superación en tanto lo comprende como determinación. La carencia de la unidad de lo superado y el resultado de esa superación es la mediación entre ambos momentos. Por eso la confutación propiamente dicha es la que muestra la mediación entre ambos momentos; la posición sustancial en *Die Wirklichkeit* es el resultado necesario del proceso reflexivo esencial de la logicidad objetiva, cuyo momento sustancial es la superación de sí en la libertad de la *Lógica subjetiva*; en tanto es una posición unilateral del pensar puro su superación también lo es. La posición sustancial de Jacobi sería una unilateralidad particular para Hegel porque ella asume la verdad de la sustancia a la vez que su limitación; contiene también la verdad del espíritu en oposición a la sustancia, pero en la oposición excluyente y sin unidad posible. Su superación y, con ella, la confutación del spinozismo, consiste en el tránsito de la primera verdad a la segunda y en ese tránsito su unidad. Hegel señala este tránsito en la mediación en la negación de sí de la sustancia.

El pensador de Pempelfort tiene una recepción particular en la fundamentación formal del sistema hegeliano en vinculación con la confutación del spinozismo. Su pensamiento contiene las premisas principales de la confutación, pero de modo intuitivo y sin unidad. Debido a esto adquiere una posición particular no manifiesta en *Die Wirklichkeit*: puede ubicarse en la base del tránsito de la *Lógica objetiva* a la *Lógica subjetiva*, por tanto, en la consumación de la esencialidad objetiva y su paso a la subjetividad, en el paso de la sustancia

al objeto del proyecto sistemático hegeliano. Con lo cual, los momentos de la asunción del pensamiento jacobiano en el movimiento lógico del método, tanto su posición como su negación y superación coinciden con los de *Die Wirklichkeit*, pero no como confutación, sino como prueba y deducción de la unidad de sus intuiciones, con lo cual, la asunción es propiamente la consumación o completitud lógica de ellas.

Capítulo IV. La realidad efectiva en *Lehre vom Wesen*

[Por lo que se refiere a la comprensión filosófica] también es necesario saber, desde el punto de vista formal, que el simple estar ahí es en parte fenómeno y solamente en parte realidad efectiva.

Hegel, *Enciclopedia*, §6.

Durante el período de Jena, cuando la filosofía hegeliana desarrolla sus exploraciones metodológicas, la realidad efectiva no posee un sentido lógico. En la *Phänomenologie*, la obra en la cual decantan las exploraciones jeneses, el concepto de realidad efectiva mienta la experiencia que la conciencia tiene de su propia efectividad como legisladora de sí al otorgarse una ley, adquiriendo un sentido determinado en el momento de la realización práctica de la razón, pero sin tener aún significado metodológico. La realidad efectiva adquiere este sentido en su determinación especulativa en 1813 dentro de la tercera sección de la *Lehre vom Wesen*. Según especifica Hegel en la *Lehre vom Sein* (LLS 64), la determinación especulativa de la realidad efectiva consiste en la interacción dialéctica de las tres doctrinas que componen la *Wissenschaft der Logik*: la realidad como inmediatez en el ser; la realidad efectiva propiamente dicha en la exhibición de lo absoluto, la dialéctica de la contingencia, la posibilidad y la necesidad, y la relación absoluta; y halla su verdad en la idea absoluta en el momento de mayor manifestación del concepto. La determinación de la realidad efectiva es, por tanto, dinámica en el íntegro movimiento de lo lógico.

Luego de la conclusión de la consolidación lógica de la filosofía hegeliana, en el marco de su consolidación sistemática, la realidad efectiva adquiere centralidad manifiesta, siendo utilizada con mucha frecuencia en las deducciones y los desarrollos dialécticos de la filosofía real, teniendo su mayor reconocimiento en el parágrafo 6 de la segunda edición de la *Enzyklopädie* de 1827: “es importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que aquel haber que [fue] originariamente producido y continuamente se produce en el campo del espíritu viviente; haber que se ha hecho mundo, mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia; [es importante que la filosofía se entere de que] su contenido es la *realidad efectiva*”¹. En la consolidación sistemática de la filosofía hegeliana, la realidad efectiva pasa

¹ „Von der andern Seite ist es ebenso wichtig, daß die Philosophie darüber verständigt sei, daß ihr Inhalt kein anderer ist als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende,

a representar el contenido mismo del saber filosófico, pero para ello requiere de su determinación como momento del método durante la consolidación lógica.

El propósito de este capítulo de nuestra investigación consiste en la reconstrucción exegética de la determinación esencial de la realidad efectiva en la consolidación lógica de la filosofía hegeliana. Debido su desarrollo en la evolución de la filosofía hegeliana, nuestra reconstrucción requiere recaudos históricos, lógicos y sistemáticos. La realidad efectiva se trata de una noción históricamente desarrollada, con un sentido no equivalente en cualquier instancia de la evolución de la filosofía hegeliana. La realidad efectiva tiene su determinación lógica en el momento esencial del método absoluto que constituye la *Logik*, donde es producto de la dialéctica entre la contingencia, la posibilidad y la necesidad, es decir, consiste en la vinculación esencial de esas determinaciones modales, no solo en la necesidad. En su determinación no converge solo el movimiento reflexivo de la esencia, sino también la inmediatez del ser y su verdad es propiamente asumida en la manifestación de la idea absoluta, con lo cual, su exégesis no debe restringirse a la segunda doctrina de la *Logik*, pues ello sería una consideración unilateral de uno de sus momentos, en abstracción de su inmediatez y de su manifestación. Por otra parte, las expresiones de la realidad efectiva en la naturaleza y el espíritu pretenden manifestar el fundamento formal que sistemáticamente les da sustento, con lo cual, deben dar cuenta de la interacción de la realidad, la efectividad y la idea absoluta, a la vez que su interacción modal dialéctica. Los aspectos sistemático e histórico serán considerados tangencialmente en esta investigación en calidad de constatación de las tesis acerca del aspecto lógico de la realidad efectiva.

§ 1. La realidad efectiva en la filosofía hegeliana antes de su determinación lógica

La consideración hegeliana de la noción de *Wirklichkeit* (realidad efectiva)² es deudora de las tradiciones que la anteceden. A inicios del siglo XIX, esta noción era un término en disputa entre las corrientes realistas y las líneas idealistas de la filosofía clásica alemana. En su campo semántico, ella mienta tanto el significado sinonímico de *Realität* (realidad)³ como la acción que adquiere efectividad concreta mediante su actividad.⁴ En

zur Welt, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt, - daß ihr Inhalt die Wirklichkeit ist“. Trad. Valls Plana, p. 125.

² Debido a la especificidad de su sentido, en los casos que sean posibles, en el capítulo utilizaremos el término alemán.

³ Por el mismo motivo que la nota anterior, en el capítulo utilizaremos el término alemán en los casos en que sea posible.

relación con el primer sentido, la *Wirklichkeit* mienta la efectividad concreta de la realidad, la cual era comprendida por las corrientes realistas en términos sensibles y empíricos; para los idealistas, en cambio, lo efectivo de lo real no se encontraba en lo sensible sino en la razón y su fundamento era transcendental, por lo cual lo propiamente efectivo consistía en lo ideal. Éstos últimos abrevaban en la filosofía crítica kantiana, mientras los realistas lo hacían en el empirismo inglés.⁵ En la crítica a la razón especulativa de Jacobi los realistas encontraron una espada contra los idealistas. El pensador de Pempelfort había defendido las cosas singulares reales y efectivas contra las abstracciones del racionalismo, tanto en su expresión en el sistema spinozista como en la filosofía crítica; al hacerlo consideró como evidente que ellas se manifestaban sin mediaciones a los sentidos y que constituían la experiencia empírica de modo veraz, siendo ella adulterada por las palabras y las abstracciones que la razón construía sobre ellas.⁶ Para el realismo las nociones de *Realität* y *Wirklichkeit* resultaban así sinonímicas, designando ambas a la realidad sensible y efectiva que constituyen la experiencia empírica.

La filosofía kantiana, por su parte, había establecido una distinción transcendental y categorial entre ambos términos. La *Realität* era para Kant una de las categorías de la cualidad enlazada deductivamente con los juicios afirmativos, y que no puede definirse más que como oposición a la negación, si se piensa un tiempo como conjunto de todo ser, que, o

⁴ El término “*Wirklichkeit*” es la forma sustantiva del adjetivo “*wirklich*”. Según la reconstrucción histórica del *Wörterbuch* de los hermanos Grimm (Bd. 30, Sp. 575, versión online: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1>), el significado más antiguo de este adjetivo remite a lo actuado que posee una existencia de hecho y efectiva; en este sentido, el adjetivo determinaba aquello que era ejercido con efecto de modo eficaz, aquello que actúa y que al hacerlo se da a sí mismo existencia. En el siglo XVIII, el adjetivo designó un suceso o una cosa que mediante la acción hace sensible su realidad, es decir, lo actuado que es sensiblemente real en su ejecución efectiva. La formación abstracta de este adjetivo es el sustantivo “*Wirklichkeit*”, al cual los hermanos Grimm atribuyen tres significados (Bd. 30, Sp. 582, versión online: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1>). El sentido más antiguo consistió en la actividad o aquello que surge desde la acción. El segundo sentido consistió en aquello que es superlativamente “*wirklich*”, real. En el siglo XVIII el sustantivo se aplicaba a cosas o a sucesos que poseían una realidad sensorial. En este sentido, el sustantivo podía significar el conjunto de todo lo sensorial y lo vital ante la inteligencia humana. En síntesis, el término “*Wirklichkeit*” en el siglo XVII aunaba en sí diferentes sentidos no antinómicos entre sí; por un lado, significaba lo sensible como realidad, y por ello podía ser tanto un sinónimo de realidad como también una acepción superlativa de la realidad; a la vez, el término mentaba la semántica de la actividad, de la acción, del hacer efectivo, del tener efecto, pero sin abandonar el sentido de realidad, sino que es por la acción o la actividad que un suceso o una cosa se da su realidad. Su sentido cercano a la realidad sensible justifica que haya sido un término en disputa entre las corrientes realistas e idealistas en la filosofía clásica alemana, mientras que la semántica de actividad o acción que él mienta permite comprender el interés que presentara para la filosofía hegeliana, como veremos a continuación.

⁵ Para una reconstrucción de las disputas entre los realistas y los idealistas durante el período considerado ver: Hoyos, L. (2001). *Escepticismo y filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVII*. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad Nacional de Colombia; Plunder, V. (2013). *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*. Münster: Fromman-Holzboog.

⁶ Cfr. Capítulo 1, § 1 y § 2.

bien está lleno de algo, o bien vacío.⁷ La *Wirklichkeit* no es explícitamente ubicada en la tabla de la categorías, aunque, si se considera el desarrollo posterior de la *Analítica trascendental*, bien podría entenderse como sinónimo del *Dasein*,⁸ como categoría de la modalidad junto con la posibilidad y la necesidad.⁹ En efecto, en el esquematismo de las categorías de la modalidad, el lugar de *Dasein* pasa a ser ocupado por el término *Wirklichkeit*. En tanto se afirma que el esquema de la posibilidad es la determinación de la representación de una cosa en cualquier tiempo, el esquema de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es la existencia en un tiempo determinado, mientras el esquema de la necesidad se corresponde con la existencia de un objeto en cualquier tiempo determinado.¹⁰ En la deducción de los principios, la *Wirklichkeit* representa uno de los postulados del pensar empírico general, los cuales tienen por sustento las categorías de la modalidad. El primer postulado establece que “lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es posible”¹¹; el segundo afirma que “lo que está interconectado con las condiciones materiales de la experiencia (con la sensación), es efectivamente real (*Wirklichkeit*)”¹²; el tercero afirma que “aquello cuya interconexión con lo efectivamente real está determinada según las condiciones universales de la experiencia, es (existe) necesariamente”¹³. Para el conocer, el segundo postulado requiere de la percepción y de la consciencia de la sensación. La percepción es formal, es decir, no refiere a la existencia inmediata del objeto a conocer, sino a su concatenación con otra percepción efectivamente real de acuerdo con las analogías de la experiencia. En este sentido, lo determinante de la *Wirklichkeit* es la materia para el concepto suministrada por la percepción; sin ella, si solo se posee el concepto de algo, éste no es realmente efectivo sino meramente posible, solo coherente con las condiciones formales de la experiencia.¹⁴ Kant destaca que los postulados son sintéticos, teniendo una función subjetiva al añadir al concepto de una cosa real la

⁷ *KrV* B 106, B 111 y B 302.

⁸ Término vertido correctamente y frecuentemente al español como existencia. En este sentido es utilizado por Kant. Pero debido a la particularidad lógica que adquiere el término en la filosofía hegeliana, donde designa la inmediatez y se distingue de la existencia como una determinación reflexiva, como veremos más adelante, optamos por no traducir el término en este capítulo.

⁹ *KrV* B 106.

¹⁰ *KrV* B 184.

¹¹ *KrV* B 265. Trad. Caimi.

¹² *KrV* B 266. Trad. Caimi.

¹³ *Idem*. Trad. Caimi.

¹⁴ Esta tesis sirve a Kant para emprender su famosa refutación del Idealismo (*KrV* B 274 – 279) donde establece que para éste la existencia como efectivamente real sería derivada de la mera posibilidad, con lo cual se antepone el concepto a la intuición y lo desliga de ella; en consecuencia, el idealismo no puede ser considerado propiamente como conocimiento.

potencia cognoscitiva en la cual la cosa surge y tiene su asiento¹⁵, de modo tal que si la cosa solo está conectada con el entendimiento, es posible; si está conectada con la sensación (la cual a su vez está determinada por los conceptos puros del entendimiento), la cosa es efectivamente real; y si está determinada por la vinculación de la sensación de acuerdo a conceptos, la cosa es necesaria. Estos postulados nada dicen de la cosa en sí misma, sino que solo mientan su potencia cognoscitiva.

Este cuidado kantiano por la distinción entre la cosa en sí y lo trascendental como el plano cognoscitivo fue abolido por la doctrina de la ciencia de Fichte al establecer al yo como primer principio absoluto e indeterminado. Para él, en el saber teórico, el yo es la totalidad de la *Realität* y no le cabe ninguna negación; por lo cual, el yo determina la *Realität* y al hacerlo se determina a sí mismo, no habiendo otra realidad más que el yo.¹⁶ De este modo, Fichte destaca el carácter activo de la totalidad de la *Realität* en tanto no es más que el ser y el ponerse del Yo.¹⁷ En el saber práctico, esta actividad resulta determinante para lo que tiene existencia efectiva en tanto es el fundamento último de toda la *Wirklichkeit*, siendo ésta la acción recíproca entre el yo y algo exterior a él, que tiene como única nota distintiva el ser opuesto al yo y posee como única función el motivar el movimiento del yo, el cual se despliega a partir de sí mismo y según su propia legalidad.¹⁸ Para la doctrina de la ciencia, en

¹⁵ *KrV* B 286.

¹⁶ Fichte afirma: “Diciendo: ‘el yo se determina a sí mismo’, se atribuye al yo la totalidad absoluta de la realidad. El yo sólo puede determinarse como realidad porque está puesto absolutamente como realidad (§ 1), y ninguna negación es puesta en él. No obstante, decir que debe ser determinado por sí mismo no puede significar que él anule una realidad en sí; porque caería por esto inmediatamente en contradicción consigo mismo; más bien, eso tiene que decir: el yo determina la realidad y por medio de ésta se determina a sí mismo. Él pone toda realidad como un *quantum* absoluto. No hay otra realidad fuera de ésta. Esta realidad es puesta en el yo. Por consiguiente, el yo es determinado en la misma medida en que lo es la realidad”, en *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, trad. J. Cruz Cruz. Madrid: Aguilar, 1975, pp. 40 – 41.

¹⁷ Fichte afirma: “El yo es fuente de toda realidad, <porque es lo absoluta e inmediatamente puesto>. El concepto de realidad es dado solamente por medio del yo y con el yo. Pero el yo es, porque él mismo se pone, y se pone a sí mismo, porque es. Por consiguiente, ponerse y ser son una sola y misma cosa. Pero el concepto de auto-posición y el de actividad en general son también una sola y misma cosa. Así, toda realidad es activa y todo lo activo es realidad. La actividad es realidad positiva, <absoluta> (en oposición a la realidad meramente relativa). (Es muy necesario aquí pensar el concepto de actividad de una manera totalmente pura. Por éste no puede designarse nada que no esté comprendido en la posición absoluta del yo por sí mismo; nada que no esté inmediatamente en la proposición: “yo soy”. Es claro, por consiguiente, que se debe hacer abstracción completa no sólo de todas las condiciones de tiempo, sino también de todo objeto de la actividad. La génesis del yo, en tanto que el yo pone su propio ser, no se orienta hacia un objeto, sino que vuelve sobre sí misma. Solamente cuando el yo se representa a sí mismo se hace objeto. Es difícil a la imaginación no mezclar en el concepto puro de actividad esta última nota, la del objeto, <al cual se aplica la actividad>. Pero basta estar advertido de la ilusión de ésta, para poder por lo menos hacer abstracción en los raciocinios de todo aquello que pudiera proceder de una mezcla semejante)”, en *Op. cit.*, p. 44.

¹⁸ Fichte afirma: “Según la *Doctrina de la ciencia*, el fundamento último de toda efectividad (*Wirklichkeit*) para el yo es, pues, una originaria acción recíproca entre el yo y un algo cualquiera exterior al mismo; solamente se puede decir de éste que tiene que ser completamente opuesto al yo. En esta acción recíproca, nada hay que sea

consecuencia, la distinción entre *Realität* y *Wirklichkeit* sustentada en la cosa en sí se desdibuja en el establecimiento del yo como principio y se cobija bajo su actividad absoluta.¹⁹

En continuidad con Fichte, Schelling consideró al yo como el contenido de toda la *Realität*, en tanto se pone a sí mismo sin salir de sí²⁰, pero pretendió deducir la determinación formal de la existencia y la realidad efectiva a partir de yo. Para ello distingue Schelling el ser del *Dasein* y la *Wirklichkeit*,²¹ comprendiendo que el ser es lo absoluto y que solo le cabe al yo, mientras que el *Dasein* consiste en un ser determinado en general y la *Wirklichkeit* mienta un ser determinado puesto por una condición a su vez determinada. El fenómeno singular y concreto en el mundo sensible posee entonces *Wirklichkeit*; el mundo en que el fenómeno aparece tiene *Dasein*; y solo el yo propiamente posee ser. Tanto el *Dasein* como la *Wirklichkeit* adquieren su condición formal en la síntesis del Yo, donde la posibilidad lógico-objetiva es el estar puesto en la síntesis general, mientras que el estar puesto en una síntesis determinada constituye su *Wirklichkeit*. En su determinación formal de la *Wirklichkeit* a partir del Yo se vale Schelling de las categorías de la modalidad²² estableciendo que la posibilidad lógico-objetiva del ser determinado solo por el yo es el *Dasein*, o es aquello que posee existencia; por otro lado, el *Dasein* dentro del tiempo determinado no solo por el yo se corresponde con la *Wirklichkeit*; por último, la necesidad consiste en la determinación de la *Wirklichkeit* por la posibilidad lógico-objetiva.

puesto en el yo, nada heterogéneo hay que sea introducido en él: todo lo que en él se despliega hasta el infinito, se despliega únicamente a partir del mismo yo y según sus propias leyes; el yo es solamente puesto en movimiento por eso opuesto, para actuar; sin semejante primer motor exterior al yo jamás habría actuado, y como su existencia sólo consiste en actuar, tampoco habría existido. Pero a este motor sólo le compete ser un motor, una fuerza opuesta, que como tal también sólo es sentida.”, *Op. cit.*, p. 135.

¹⁹ Como una clara reacción relista, en base a su interpretación de esta actividad absoluta del yo que se pone y al hacerlo constituye toda la realidad, Jacobi acusó a la doctrina de la ciencia ficheteana de nihilismo, oponiendo contra su lógica pura la singularidad absoluta de su corazón (Cfr. Capítulo 1, § 2, notas 89 – 92).

²⁰ Schelling, F. W. J. *El yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. I. Giner Comín y F. Pérez Borbujo Álvarez. Madrid: Trotta, 2004, p. 114.

²¹ *Op. cit.*, p. 108 – 109.

²² *Op. Cit.*, p. 121: “(...) en cuanto representable mediante el esquema del tiempo, los objetos adquieren existencia únicamente en la medida en que determinan su lugar en el tiempo recíprocamente; su existencia [*Dasein*] en general está determinada sólo por su realidad efectiva, esto es, a través de su existencia en una síntesis concreta. Por tanto, debe comparecer una nueva síntesis, aquélla que, así como ser y no-ser pudieron ser mediados originariamente solamente en la medida en que el no-ser fue determinado por el ser, mediatiza ahora la realidad objetiva (resultado de aquella síntesis) con la realidad efectiva, en cuanto que ella determina ésta por aquélla. Entonces, la posibilidad lógico-objetiva es el estar puesto en la síntesis general, y la realidad efectiva, el estar puesto en la síntesis determinada: de manera que el No-Yo está puesto en la síntesis determinada sólo en la medida en que está, simultáneamente, puesta en la síntesis general, es decir, tiene que ser puesto en toda síntesis, porque toda síntesis es de manera inmediata tanto síntesis general como síntesis determinada.”

Las consideraciones idealista-trascendentales y las apreciaciones realistas en torno a la *Wirklichkeit* preceden a su consideración en la filosofía hegeliana, a pesar que Hegel evaluó la controversia entre el idealismo y el realismo como no filosófica, como no razonable.²³ En los manuscritos de Jena sobre la filosofía del espíritu, el filósofo de Stuttgart escribió que lo concreto sensible se da en la conciencia como una totalidad que aúna en sí tres determinidades: la sensación, como el darse determinado de lo efectivo; el concepto, como forma ideal; y el nombre, como universal vinculado y determinado con otros universales en su sentido. En su controversia, tanto el realismo como el idealismo escinden la totalidad de lo concreto al presuponer la distinción excluyente entre el objeto y el sujeto. Para el realismo, el carácter real del objeto es atribuido al objeto mismo y la actividad de la conciencia se reduce solo a la comparación formal de las similitudes y distinciones entre los objetos, ignorando las determinidades de lo ideal y del nombre que ellos mientan. Para el idealismo, el carácter real del objeto es atribuido al sujeto siendo lo único real su determinidad ideal, sin considerar el nombre ni lo sensible en él. La disputa entre ambas corrientes resulta entonces para Hegel unilateral porque supone la oposición entre el sujeto y el objeto, atribuyendo la actividad de la conciencia, o bien al sujeto, o bien al objeto, sin considerar la vinculación y unidad en la cual lo real concreto se da. A pesar de recusar la controversia entre el realismo y el idealismo en torno a la realidad sensible, en los manuscritos de Jena el filósofo de Stuttgart no justificó la unidad de la sensación, el concepto y el nombre en lo real, ni se expidió acerca de la distinción entre las nociones de *Realität* y *Wirklichkeit*.

Sí puede observarse una distinción entre ambos términos y un intento por aunarlos dentro de la obra en que confluyen las exploraciones metodológicas del periodo de Jena y que representa la propedéutica de la *Logik*, la *Phänomenologie*. El Capítulo V de la obra, titulado la “Certeza y verdad de la razón”, parte de la igualdad sin identidad entre la razón y la *Realität*. Este punto inicial es el resultado del devenir de la conciencia desde su saber en la figura de la certeza sensible hasta la fuga de la conciencia desdichada, última figura de la autoconciencia, donde ella ha aprehendido el saber de sí como esencia absoluta (*Phä* 132), o dicho en otros términos, ella se sabe a así como la realidad, la cual es concebida ya no como su exterioridad sino como su identidad. Pero si bien la conciencia ha alcanzado esta verdad, lo ha hecho de modo abstracto y no efectivo, en tanto, escribe Hegel, “[la razón] está cierta de sí misma en cuanto realidad [*Realität*], o de que toda realidad efectiva [*Wirklichkeit*] no es

²³ *GW* 6, 282 – 296; trad: Hegel, G. W. F., *La primera filosofía del espíritu. Jena 1803 / 1804*, trad. J. de Zan. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, pp. 55 – 72. Cfr. Capítulo II, nota 33.

distinta de ella” (*Phä* 132)²⁴. En este punto, el comienzo del Capítulo V, es claro que no hay una distinción relevante entre *Realität* y *Wirklichkeit* para la experiencia de la conciencia, lo que podría justificar que Hegel no se expida sobre ella al recusar la controversia entre el realismo y el idealismo en torno a la realidad sensible.

La identidad entre razón y *Realität* representa para Hegel el principio del idealismo, que enuncia la certeza que la conciencia tiene de ser de toda la realidad, es decir, que es esencia de lo real y con ello están en identidad sujeto y objeto. Pero esta identidad se había enunciado hasta inicios del siglo XIX de modo abstracto, según Hegel. El idealismo referido por él es, explícitamente, el de Kant y el de Fichte, como queda de manifiesto en la reiteración de las críticas que había formulado contra ellos años antes en *Differenzschrift* y en *Glauben und Wissen*.²⁵ Estas críticas pueden ubicarse, de modo general, en la concepción de la razón como opuesta al entendimiento: éste determina y mantiene fija las determinaciones, mientras la razón se asume unidad indiferenciada que implica en sí la contradicción; Kant y Fichte habrían concebido la razón en tanto entendimiento y por ello no pudieron dar cuenta de la razón propiamente dicha. La razón del idealismo trascendental, en tanto se confunde con el entendimiento a la vez que se asume como esencia de la *Realität*, accede a una identidad abstracta, separada de lo real y no una identidad efectiva. En la *Phänomenologie*, esta crítica parece alcanzar también al idealismo de Schelling. Como se sigue de la caracterización que hace Hegel en las páginas iniciales del capítulo sobre el idealismo, la afirmación de la identidad entre conciencia y *Realität* es una pura aseveración que no otorga ni puede dar prueba alguna de la constitución de esa identidad. Es decir, la razón schellingiana se identifica con el entendimiento pues supone la unidad indeterminada, pero no puede dar cuenta de cómo esa identidad se identifica efectivamente con la realidad que se da como determinada, por lo cual queda presa también de una unilateralidad.

La crítica a estas formas de idealismo es especificada por el filósofo de Stuttgart en los siguientes términos: la razón del idealismo sólo asevera que ella es toda la *Realität*, pero no lo comprende conceptualmente por sí misma (*Phä* 133). En esta falta de comprensión, la identidad entre razón y *Realität* resulta abstracta, al igual que los idealismos que lo formulan. Por ello el Capítulo V de la *Phänomenologie* tiene por cometido tanto la identidad efectiva entre razón y *Realität* como el estatuto del idealismo que enuncia esa identidad como su principio y habrá de concluir, mediante la realización de la razón en su vertiente práctica, una

²⁴ *Phä* 132: “ (...) den es ist seiner selbst als der Realität gewiß, oder daß alle Wirklichkeit nichts anderes ist als es“. Trad. Gómez Ramos.

²⁵ *Cfr.* Capítulo II, § 2.

identidad concreta, ya no abstracta, de la razón con la *Realität* y la *Wirklichkeit*. En términos generales, el capítulo puede caracterizarse como la exposición de la realización efectiva de la razón por medio de sí misma, primero como teórica y finalmente como práctica.

Considerando la razón en su uso teórico y su experiencia de la *Realität*, Hegel señala que en la observación de la naturaleza la conciencia se haya carente de pensamiento (*gedankenlose*) en tanto el observar (*Beobachten*) y el experimentar (*Erfahren*) son tenidos como las fuentes de la verdad (*Phä* 139). La actividad de la razón que observa consiste en describir, buscar, analizar y clasificar la naturaleza; en estas acciones ella toma como verdad lo descrito, lo buscado, lo analizado y lo clasificado en la naturaleza, sin percatarse de que ella misma determina el objeto de su acción y que esta determinación tiene el mismo privilegio de verdad que lo determinado. Es decir, la razón que observa olvida que ella misma es quien determina el objeto de la sensación y que esta determinación vale para ella por lo menos en igual medida que las sensaciones determinadas. Porque el esto sensible no vale para la razón en tanto “esto”, como un particular determinado (*Phä* 70), sino solo en tanto universal, es decir, un algo que es por la negación, que no es un esto o aquello (*Phä* 65) y que permanece en sí (*Phä* 144). En el privilegio con que la razón que observa dota al objeto de su observación, ella olvida que su interés no cae sobre el “esto sensible”, sino que lo percibido debe tener al menos el significado de algo universal, pues de modo contrario no es una observación (*Phä* 139).

Por este doble olvido, la razón considera la ley que surge de su observación de la naturaleza como esencialmente *Realität*, pero en oposición a lo universal en sí, a sí misma, como si mediante la experiencia ella obtuviera algo extraño y ajeno. Pero, agrega Hegel, la conciencia misma refuta su opinión sobre la esencia de la ley en su propio acto de buscarla, pues no toma su universalidad como si todas las cosas singulares sensibles tendrían que haberle mostrado la aparición de la ley a fin de afirmar su verdad (*Phä* 143), sino que ante algunos casos en que ella se ha mostrado -que pueden ser muchos o muchísimos- deduce por analogía, como probabilidad y con pretenciosa justificación, el comportamiento de los demás casos que no ha ensayado. Entonces el fundamento de la ley natural no es el conjunto de todos los casos posibles, el cual es de imposible acceso a la experiencia, ni tampoco el conjunto finito de casos con los que se ha contado para la experimentación, sino la analogía como operación deductiva de la conciencia que considera los casos precedentes como elementos y permite afirmar el resultado como ley. En consecuencia, la ley no haya su verdad en algo externo y ajeno a la conciencia, como la exterioridad de lo sensible, sino que se

encuentra en la conciencia misma, con lo cual, ella refuta su propia opinión sobre la *Realität* de la ley.

La conciencia formula la ley valiéndose de la analogía. Ésta aparece en el camino de su experiencia como acto de autorefutación acerca de su saber de la *Realität*.²⁶ La analogía no es considerada en la *Phänomenologie* como una operación lógica, sino como la experiencia que la conciencia hace de esa operación en su observación de la naturaleza. La analogía se presenta en la observación de la naturaleza como la experiencia particular que la conciencia hace de la *Realität* y de la ley, y su exposición habrá de implicar la negación, no de la naturaleza como externa -lo cual a instancias del Capítulo V no resulta ya un problema para la ciencia-, sino del saber de la conciencia sobre la ley.

Pero, señala Hegel, la ley no encuentra su fundamento en la analogía: “[ella] no otorga ninguna justificación plena [*kein volles Recht*], sino que, en virtud de su propia naturaleza, se refuta [*widerlegt*] con tanta frecuencia que, de deducir por la analogía misma, la analogía, más bien no permite hacer conclusión alguna” (*Phä* 43)²⁷. La analogía, como experiencia de la conciencia, se determina entonces mediante dos propiedades: la carencia de derecho pleno para la enunciación de una ley y la autorefutación. En primer lugar, el resultado de la analogía es la probabilidad (*Wahrscheinlichkeit*), la cual pierde frente a la verdad (*Wharheit*) toda diferencia de proporción, ya sea mayor o menor, y por más alta que ella sea se reduce a nada ante la verdad (*Phä* 143). La verdad es necesaria y no presenta matices, mientras a la probabilidad le cabe la mayor o la menor posibilidad, pero nunca la certitud plena de lo necesario; por más alta que haya de ser la posibilidad de cumplimentación de una ley, no le cabe irrestrictamente su cumplimentación en todos y cada uno de los casos, como ocurre con lo necesario. Pero a pesar de esta carencia que presenta la analogía, Hegel se vale en su caracterización del juego de palabras entre “*Wharheit*” (verdad) y “*Wahrscheinlichkeit*” (probabilidad), que en sí lleva el sustantivo “*Schein*” (aparecer o parecer), para mentar la apariencia de verdad que implica la analogía. La verdad se da en ella como apariencia, sin ser propiamente verdad, pero que en tanto aparecer la prefigura. Y esta prefiguración tiene una doble justificación: la conciencia que observa toma esa apariencia de verdad por la verdad y la considera ley; y en esa asunción la conciencia experimenta el ser de la ley.

Por otro lado, la analogía se autorefuta debido a su naturaleza. Ella se concibe como un acto deductivo. Esto se debe, por un lado, al contexto en que surge, la razón que observa,

²⁶ Figueredo Núñez, H. (2020). “La analogía y la ley natural en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel” en G. Arroyo y M. Sisto (Comps.), *La lógica de la analogía. Perspectivas actuales sobre el rol de las analogías en ciencias y en filosofía*. Los Polvorines: Ediciones Universidad Nacional General Sarmiento, pp. 57 – 67

²⁷ Trad. Gómez Ramos con modificaciones.

como también en su función, a saber, que ella no puede sostener su pretensión deductiva considerando los principios de que parte, lo cual pretende mostrar Hegel. La analogía, como acto deductivo, debe implicar una estructura argumentativa en la cual a partir de determinados elementos resulta necesariamente otra cosa distinta por lo que ellos son. Pero si por medio de la analogía se buscara deducir a la analogía misma, es decir, que ella fuera el resultado de la operación deductiva, no permitiría hacer ninguna conclusión, pues el resultado de la operación sería una probabilidad, no una verdad necesaria, con lo cual la consecuencia no sería una conclusión deductiva; y si el resultado de la operación no es una conclusión, entonces se contradice a sí misma afirmándose como deducción. Por ello la analogía se refuta a sí misma al no poder cumplimentar el requisito de la deducción.

La analogía implica la autorefutación de la conciencia en su poner la *Realität* de la ley en lo universal a la vez que la excluye de sí como algo externo y extraño. Por tanto, ella supone la contradicción en sí misma como operación deductiva, a la vez que figura de la conciencia en la formulación de la ley y resulta así doblemente contradictoria frente a la universalidad de la ley. Pero, apostilla Hegel, a pesar de su carencia de derecho pleno y su naturaleza autocontradictoria, la razón que observa acepta las leyes de la analogía como verdad, la cual es rebajada a la probabilidad para designar el modo imperfecto en que está la verdad para la conciencia, donde la universalidad se presenta solo como simplicidad inmediata (*Phä* 143). Debido a esta universalidad, la ley tiene su verdad para la conciencia. Ella le es inmediata a la conciencia, pues no requiere ser probada en cada uno de los casos, sino que asienta su verdad en su propia estructura lógica; pero a la vez es simple porque requiere de la referencia a lo sensible para su enunciación. Es un universal no instanciado en lo singular que lo requiere para ser enunciado. En esta universalidad, la conciencia tiene en la analogía la experiencia del ser determinado como singular de la ley, pero, en la misma medida, lo tiene como concepto, y solo en tanto reúne ambas circunstancias es para ella una ley; es decir, valiéndose como ley porque al mismo tiempo es aparición fenoménica y concepto. Por tanto, la analogía permite a la conciencia la experiencia de la ley.

La analogía es un momento abstracto de la razón teórica lejana a la identidad concreta de la razón y la *Realität*, pero ella mienta una universalidad simple e inmediata y un momento en donde la *Realität* de la ley encuentra su fuente de verdad en lo externo y lo extraño a la conciencia. En su apariencia de verdad y en virtud de su autorefutación, la analogía permite la experiencia de la ley en la forma sensible, siendo con ello la primera instancia de concreción de lo universal. Gracias a la analogía, lo universal, tenido ya por la conciencia como su esencia, aparece en lo sensible para ella y permite la primigenia

concreción o realidad efectiva de la razón, ya no abstracta, que habrá de perfeccionarse en el sucederse de las figuras de la razón. La *Wirklichkeit* de la razón es su realización práctica como universal que se da a sí la su propia ley, lo cual la analogía anticipa al refutar la mera *Realität* como la verdad de la razón. En términos generales, en la *Phänomenologie* la *Wirklichkeit* se presenta como lo opuesto a la mera realidad sensible y enlazada al uso práctico de la razón, a la realización de la razón en su identidad con la realidad a partir de la necesidad de la ley. Con lo cual, podemos observar un uso específico de la *Wirklichkeit* en relación con la observación de la naturaleza, pero que no se presenta con un sentido metodológico específico, sino como adjetivación de la experiencia que la conciencia hace de sí como legisladora.

La consideración fenomenológica de la noción de *Wirklichkeit* constituye su primera consideración específica por parte de la filosofía hegeliana. Ella muestra un momento de la experiencia de la conciencia en que se asume en identidad efectiva, no unilateral, con lo real. La conciencia asume esa identidad concreta en tanto ella se sabe la fuente de la necesidad de lo real, que sin ella resulta mera probabilidad y contingencia. Como *Wirklichkeit*, la conciencia se asume como lo absoluto de lo real, a la vez que niega toda exterioridad a sí como fuente de lo verdadero y necesario, constituyéndose propiamente como razón. La *Wirklichkeit* es entonces el realizarse de modo práctico de la razón. En contraposición, la *Realität*, lo real considerado teóricamente por la conciencia como lo exterior a sí, se distingue de la *Wirklichkeit* en tanto ésta es su momento posterior; pero esta contraposición supone en sí una consecución fenomenológica procesual en la cual la *Realität* encuentra su necesidad y su verdad en la *Wirklichkeit*, en su unidad con ella.

Si se considera esta unidad fenomenológica ante la controversia entre el realismo y el idealismo, se hace relevante el cometido general de la *Phänomenologie*. Como comentamos, ella consiste en la consumación del escepticismo que en el recorrido íntegro de la experiencia de la conciencia de sí como saber alcanza lo absoluto como sujeto, ya no solo como sustancia.²⁸ En la postrera decantación del camino de la conciencia, procesualmente surge la verdad de la identidad entre la sustancia y el sujeto, entre el objeto y el sujeto, entre el pensar y el ser.²⁹ El saber absoluto nulifica con ello el presupuesto basal de la controversia acerca de la realidad de la cual parten sus contrincantes: la distinción entre sujeto y objeto. Para el saber, ella no puede ser reducida a lo sensible concreto, como tampoco a una idealidad

²⁸ Cfr. Capítulo II, § 2.

²⁹ Una de las motivaciones de la *Phänomenologie* consistió en sustentar una de las intuiciones basales de filosofía hegeliana a inicios del período de Jena, la identidad entre el sujeto y el objeto. Cfr. Capítulo II, nota 6.

carente de concreción. La realidad como externa a la conciencia es la mera posibilidad que nada necesario presenta al saber. La identidad ideal de la realidad y la razón es una mera abstracción si no se hace efectiva. La verdad de la *Realität* está en la *Wirklichkeit*, pero ésta no tiene verdad en prescindencia de aquélla.

§ 2. La realidad inmediata y la realidad efectiva en la *Lehre vom Sein*

Si bien en la *Phänomenologie* puede identificarse una vinculación entre la *Wirklichkeit* y la *Realität*, en la *Wissenschaft der Logik* es donde ella adquiere su sentido más significativo para la filosofía hegeliana. Según establecimos anteriormente, la *Logik* representa la fundamentación de la filosofía hegeliana a partir de la deducción inmanente de los momentos del método absoluto.³⁰ La obra constituye la instancia metodológica del sistema, tiene como propedéutica el desarrollo de la experiencia de la conciencia hacia el saber absoluto y otorga fundamento a la comprensión filosófica de la naturaleza y del espíritu. La *Logik* es el automovimiento del pensar por el cual el sistema se constituye como ciencia, al mismo tiempo que es la exposición de lo que ella es ciencia, representando tanto el método absoluto del conocer como el contenido inmanente del conocer. El propósito metodológico guía el movimiento de la *Lógica objetiva* y pretende ser alcanzado en la *Lógica subjetiva*, cuando el dinamismo del concepto se manifiesta como idea absoluta, unidad de la idea de conocer y la idea del bien. Las determinaciones lógicas deben ser comprendidas a partir de su ubicación en el movimiento dialecto por el cual se constituye el método.

Como diferencia de la metafísica que la antecede y que la *Logik* pone, niega y asume en sí, el método expone el dinamismo de las esencialidades del pensar en su pureza. El movimiento de la experiencia de la conciencia hacia el saber absoluto había manifestado que descansa en las esencialidades, tales como ellas son en y para sí mismas. Ellas son el pensamiento puro que se toma a sí mismo como objeto y se constituyen como método absoluto de sí. La exposición de las esencialidades tal como ellas son en y para sí mismas constituye el autoconocimiento del pensar puro, su ponerse como método absoluto. La exposición de estas esencialidades consiste en la deducción inmanente y pura de la *Logik*. La deducción intralógica es la deducción inmanente de los momentos puros del pensar. Esta deducción dinámica adquiere especificidad o logicidad³¹ en cada una de las doctrinas. En consecuencia, lo mentado por la *Logik* sobre la vinculación entre la *Realität* y la *Wirklichkeit*

³⁰ Cfr. Capítulo II, § 3.

³¹ Cfr. Capítulo II, nota 94.

no consistiría en qué es ella, al modo de una relación esencial entre dos categorías, sino cómo el pensar puro pone esa vinculación como momento del método.

En este ponerse en que el pensar puro se constituye como objeto y método de sí, la primera doctrina de la *Lógica objetiva* determinar la *Realität* como un momento de la inmediatez. En esta determinación intervienen la deducción inmanente de la inmediatez del pensar y la exposición extrínseca de esta deducción como modo de comprensión representativo e histórico en el marco del movimiento específico del *Sein*, es decir, esta determinación se sustenta en el movimiento intralógico y se acompaña de especificaciones externas a lo lógico que buscan determinar representativamente la *Realität*.³² En su determinación intralógica intervienen las primeras determinidades del *Sein*.

La logicidad del *Sein*, el dinamismo específico de las esencialidades puras en la primera doctrina de la *Lógica objetiva*, se pone en la dialéctica inicial entre el *Sein* (Ser), la *Nichts* (nada) y el *Werden* (devenir) (LLS 43 – 48).³³ En efecto, el *Sein*, puesto como inicio de la ciencia y comienzo del pensar en su absoluta pureza (LLS 33 – 40), es carente de toda determinación. Él es inmediatez indeterminada, solo igual a sí, sin desigualdad frente a otro, ni tampoco hacia fuera de sí. Inmediatez y vacuidad, como lo que el *Sein* es en el vacío pensar. El puro *Sein* es entonces, propiamente, la *Nichts*. La pura *Nichts* es la simple igualdad consigo, el vacío perfecto, la absoluta carencia; el intuir vacío del pensar carente de toda determinación, con lo cual es lo mismo que el puro *Sein*. Por tanto, la verdad de la *Nichts* es que ha pasado al puro *Sein*, mientras la verdad del puro *Sein* es que ha pasado a la pura *Nichts*. La verdad de ambos es el pasar a su opuesto, no siendo indiferentes entre sí; la verdad de ambos es entonces el *Werden*, el desaparecer de cada uno en su diferencia, disuelta en la mismidad inmediatez. Con la dialéctica entre el *Sein* y la *Nichts* el pensar tiene como la logicidad de su inmediatez el *Werden* o el traspasar (*Übergehen*), en el cual las esencialidades consideradas son momentos puros que transitan en sí y desde sí a otro momento que lo contiene, a la vez que éste habrá de transitar a otro momento en una incesante reiteración del devenir y traspasar de una a la otra.

En este transitar, la *Realität* es determinada como un momento de la inmediatez del pensar en la deducción del *Dasein*. Éste es el ser-uno (*Einsein*) del *Sein* y del *Nichts* (LLS 59). Debido a esta simplicidad, el *Dasein* tiene la forma de lo inmediato (*Unmittelbaren*).

³² Cfr. Capítulo II, nota 90.

³³ Para un examen global de la tríada inicial ver: Brauer, D. (1986). “Ser, nada, devenir. Una interpretación del comienzo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12, 1986, pp. 301 – 321; Fernández, J. (2003). *Finitud y mediación. La cualidad en la lógica de Hegel*. Buenos Aires: Signo, pp. 111 – 139.

Detrás de él se encuentra el *Werden* que ha sido asumido por él, con lo cual el *Dasein* aparece (*erscheint*) en y al pensar puro como lo primero desde lo que se inicia su movimiento, manteniendo no solo la forma de lo inmediato, sino siendo la inmediatez misma. Debido al tránsito desde el *Werden*, el *Dasein* es *Sein* con *Nichts*³⁴ en unidad simple, con lo cual, él es *Sein* determinado en general. Debido a la inmediatez en que se anudan *Sein* y *Nichts* en el *Dasein*, hay equilibrio y correspondencia entre su *Sein* y su *Nichts*. Sobre la unidad del *Sein* y el *Nichts* vienen a darse todas las demás determinaciones de la inmediatez del ser.³⁵

En un primer momento, el *Dasein*, por tanto, es unidad a la cual le es inmanente el *Sein* y el *Nichts*. Él es unidad dentro de la cual el *Dasein* está siendo el *Sein* y también no está siendo el *Dasein*, que, en tanto la negación del *Dasein*, es el *Nichtdasein*. En otros términos, el *Dasein* es siendo *Dasein*, como también es siendo *Nichtdasein* (LLS 60 - 61). En un segundo momento, el *Nichtdasein* es una *Nichts* del *Dasein*, no una pura *Nichts*, siendo esta negación desde el *Dasein* en unidad con el *Sein*, con lo cual el *Nichtdasein* es siendo; un *Nichtdasein* siendo, a la vez que *Nichtdasein* es también *Dasein*. Pero este segundo *Dasein* no es idéntico al de la unidad inmediata del *Sein* y el *Werden* porque él es *Nichtdasein* a la vez que *Dasein*, él es la nada de sí mismo siendo igualmente sí mismo. Este *Dasein* es *Andersein* (otredad); es decir, el *Dasein* es unidad desigual a sí, *Andersein*. En un tercer momento, en tanto el *Dasein* es siendo otro de sí, traspasa a él, siendo el otro inmediato, siendo otro *an sich* (dentro de sí) y *für sich* (para sí). El *Dasein* se conserva en su otro, no con su otro, sino como contenido en él – por ello, *an sich*-, a la vez que separado de él – por ello, *für sich*-.

En cuanto el *Dasein* incluye dentro de sí el *Nichtsein* es *Sein* determinado siendo negado, pero en tanto se conserva en la negación es siendo *Sein-für-Anderes* (Ser-para-otro) (LLS 62). Éste transita como la determinación verdadera del *Dasein*. Él, carente de toda vinculación, es inmediato porque no posee ninguna mediación, pero en tanto incluye en sí al *Nichtsein*, es la determinación esencial del *Sein* negado al no tratarse del *Sein* puro, sino el *Sein* en el cual se ha negado su unicidad idéntica consigo por otro, el *Nichtsein*. Por otra

³⁴ En la deducción del *Dasein*, el *Nichts* se especifica como *Nichtsein*, ya no como la nada absoluta de la tríada inicial, sino como una negación propia del *Sein* asumido en el *Werden*, que en este asumir ha perdido también su carácter absoluto del comienzo. En tanto esta asunción marca en ambos la determinación de la inmediatez, en el desarrollo del escrito seguiremos utilizando *Nichts* por *Nichtsein*.

³⁵ El *Dasein* no es idéntico al *Werden*, sino que en él ha sido asumido el *Werden* siendo la unidad inmediata del *Sein* y el *Nichts*. En la deducción parecería aceptarse fácilmente el tránsito desde el *Nichts* al *Nichtsein*, pero el primero tiene una universalidad mayor que el segundo en tanto éste remite a un ente determinado, mientras el otro no remite en sí a un ente. No es clara la deducción del *Dasein* en el apartado A del capítulo segundo de la primera sección del *Sein*: el primer párrafo parece ser una deducción aunque no está explícito su vinculación con el *Werden*; pero el segundo párrafo es propiamente una observación que recurre a la etimología para clarificar el *Dasein* y el tercer párrafo adelanta insustancialmente la determinación. Cabe agregar que en la segunda edición de la *Lehre vom Sein* de 1831, el *Dasein* será uno de los pasajes más modificados.

parte, la negación de su unicidad no lo ha nulificado transformándolo en nada, sino que el negado *Sein* se conserva en la negación de su unicidad, por lo cual él es siendo *Sein-für-Anderes*. Por tanto, el *Sein* siendo *Dasein* negado en su unicidad idéntica ante un *Nichtsein* que lo niega es *Sein-für-Anderes*.

Pero el *Sein* se conserva en la negación de su unicidad en la oposición con su otro, por lo cual él es también *Ansichsein* (Ser-en-sí) (LLS 52). El *Sein-für-sich* en su pureza es el *Dasein* que transita al *Nichtdasein*, pero en este transitar por la negación de su unicidad, el *Dasein* dentro del *Nichtdasein* no se anula, sino que se conserva siendo *Sein*. Este *Sein* no es el inmediato carente de toda determinación y vinculación, sino que es siendo en oposición ante su *Nichtdasein*, con lo cual, es *Sein* en relación con otro, no solo para la negación de su unicidad por parte de otro; en esta negación que lo vincula a otro, el *Sein* conserva su igualdad a sí en la desigualdad que lo vincula a otro negando su unicidad, con lo cual él es *Ansichsein*.

En el *Dasein*, por tanto, confluyen dos pares de determinidades: el *Dasein* y el *Anderes* (*Nichtdasein*), a la vez que el *Sein-für-Anderes* y el *Ansichsein*. El primer par contiene la determinación de lo igual carente de vinculación en el cual el *Dasein* y el *Anderes* (*Nichtdasein*) permanecen sin referencia mutua en la igualdad inmediata consigo. En el segundo par de determinaciones, la vinculación se da como verdad del *Dasein* y el *Anderes* (*Nichtdasein*), donde el *Sein-für-Anderes* y el *Ansichsein* son siendo respectivamente el *Anderes* (*Nichtdasein*) y el *Dasein* como momentos de la vinculación de la unidad dentro del *Dasein* que conserva su diferencia. Por tanto, *Ansichsein* y *Sein-für-Anderes* son los momentos del *Dasein*.

El *Sein* es la referencia solo a sí mismo, integra igualdad consigo, pero ahora no es inmediata, sino que es en vinculación a sí en cuanto *Nichtsein* del *Nichtdasein*, con lo cual, el *Sein* del *Dasein* siendo ahora *Ansichsein*. En la unidad del *Dasein*, igualmente, el *Nichtdasein*, como momento del *Dasein*, es inmediatamente un *Andere* en vinculación al *Nichtdasein*, por tanto, es el *Sein-für-Anderes*. El *Ansichsein* primero es siendo la vinculación negativa al *Nichtdasein* que tiene al *Andere* fuera de sí y se le enfrenta. Pero, en un segundo momento, el *Ansichsein* tiene en él al *Nichtsein* siendo que él es el *Nichtsein* del *Sein-für-Anderes*. Por otra parte, el *Sein-für-Anderes* es dentro del *Dasein* la negación del *Sein*. Pero a su vez, es la negación del *Nichtdasein* en cuanto *Nichts*, siendo *Nichtdasein* vinculado al *Ansichsein*, del mismo modo que el *Ansichsein* se vincula al *Sein-für-Anderes*.

El *Dasein* se determina como la unidad del *Seins-für-Anderes* y del *Ansichseins*, lo cual es la *Realität*³⁶ (LLS 59). El *Dasein* reflexionado es la *Realität* (LLS 63). El *Dasein* es la unidad inmediata del *Sein* y el *Nichts*, pero en tanto en él se determinan sus momentos como *Ansichsein* y *Sein-für-Anderes* mediante la recíproca vinculación de ambos, el *Sein* y el *Nichts* pierden su inicial inmediatez traspasando a la reflexividad de y en sí. Por tanto, el *Dasein* es siendo la unidad del *Ansichsein* y el *Sein-für-Anderes* como momentos suyos, y, en tanto esta unidad reflexionada, el *Dasein* es *Realität* (LLS 63).

La nota distintiva con que la *Realität* surge en el movimiento lógico es la de unidad, y ella es destacada por Hegel al analizar, ya no de modo intralógico, sino extrínseca y representativamente la polisemia del término (LLS 63 – 66). El filósofo de Stuttgart comenta que *Realität* se utiliza para diversas determinaciones, muchas incluso contrapuestas entre sí, por lo cual pretende delimitar semánticamente el término mentando afirmaciones habituales que indirectamente definen qué significa. Con ese fin Hegel comenta cuatro expresiones habituales que mientan el sentido de *Realität*.

En primer lugar, considera Hegel la expresión “[los] pensamientos, conceptos, teorías no tienen *Realität*” (LLS 63)³⁷. Ella afirma que los productos del pensar, las ideas, los términos universales y la organización sistemática de conceptos tienen carencia de un *Dasein* exterior a ellos como también de efectividad. Las teorías, los pensamientos y los conceptos mentados pueden muy bien tener coherencia formal, pero si no poseen exterioridad, ni tampoco concreción efectiva, se los señala como carentes de *Realität*. En segundo lugar, analiza Hegel la expresión “la pomposidad no es riqueza real sino solo apariencia de ella” (LLS 63)³⁸, indicando que en ella se identifica algo que tiene un *Dasein* externo, pero que lo posee solo en apariencia porque carece de fundamento (*Grund*) al no poseer un sustento de ella en su en sí. Mientras en la primera expresión el sentido de *Realität* remitía a la ausencia de la exterioridad del *Dasein*, en el segundo lo hace a su interioridad, a su en sí como sustento de su *Realität*, que al no estar presente se le niega *Realität*. Mientras en la primera expresión lo considerado eran ideas en sus formas de pensamientos y conceptos sistemáticamente organizados en una teoría que podría ser coherente, pero no por ello tener *Realität*, en la segunda expresión lo mentado es un parecer socialmente apreciado como el lujo que al no basarse en una riqueza efectiva resulta una mera apariencia de fortuna.

³⁶ Para facilitar la comprensión de la distinción entre los términos de *Realität* y *Wirklichkeit*, en este apartado no traduciremos ambos términos en el cuerpo principal del escrito.

³⁷ LLS 63: “Wenn von Gedanken, Begriffen, Theorien gesagt wird, sie haben keine Realität (...)”.

³⁸ LLS 63: “(...) nur der Schein des Reichtums im Aufwand vorhanden ist (...)”.

En tercer lugar, Hegel analiza expresiones del tipo “ocupaciones que no son reales” (*LLS* 63)³⁹. En este tipo de expresiones se consideran actividades (*Beschäftigungen*) – como, por ejemplo, la astrología- carentes de valor en sí mismas y debido a esta privación se aprecian ellas sin *Realität*. En esta expresión, lo considerado son acciones que se presentan en una exterioridad vacua al no tener un sentido intrínseco. Ellas replican las apariencias consideradas en la segunda expresión comentada anteriormente, en tanto tienen una exterioridad, una concreción efectiva, pero sin poseer sustento interno, siendo en este caso el valor o significación su fundamento de *Realität* y de la cual carecen. En cuarto lugar, Hegel considera la expresión “razones no reales” (*LLS* 63)⁴⁰. En esta expresión se aprecia que argumentos o justificaciones sobre una cuestión no son reales al no seguirse de la esencia misma de la cosa ponderada. Ante una cuestión determinada puesta en debate, los argumentos que se esgrimen, al seguirse de la esencia de la cosa adquieren valor y con ello son reales, mientras que, si carecen de esa vinculación con la cosa, con el sentido de la cosa debatida, carecen también de *Realität* en el debate establecido. A diferencia de las expresiones anteriores, aquí hay ausencia de lo en sí, pero la propia exterioridad resulta debilitada porque carece también de vinculación con la cosa: tiene un *Dasein* exterior, pero éste al no estar en relación con la cosa disputada no tiene tampoco apariencia, no siendo ni coherente ni atinada.

En estas cuatro expresiones Hegel considera los sentidos habituales de *Realität* de modo negativo. En ellas la *Realität* se mienta negada; esas negaciones afirman la *Realität* como carencia y a partir de esta falta puede esbozarse el sentido de *Realität* sustentado por ellas. En la primera expresión, las ideas carecen de realidad al no tener *Dasein* exterior, con lo cual la *Realität* es comprendida en ella como exterioridad. En la segunda expresión, una apariencia social es apreciada como carente de *Realität* al no tener un sustento efectivo, con lo cual la *Realität* es entendida como lo interno. En igual sentido es comprendido en las expresiones tercera y cuarta, donde ese sentido interno es apreciado como un valor y como una vinculación intrínseca.

Los significados de *Realität* que sustentan estas cuatro expresiones replican a los mentados en la controversia entre el realismo y el idealismo de inicios del siglo XIX y que Hegel había apreciado como no racional es los manuscritos de Jena. Para el realismo, lo real consistía en lo sensible y empírico de las cosas concretas exteriores al pensamiento, lo que

³⁹ *LLS* 63: “*Beschäftigungen wird gesagt, sie seien keine reellen Beschäftigungen*“.

⁴⁰ *LLS* 63: “*Gründen, sie seien nicht reell*“.

implicaba afirmar al *Dasein* exterior como la *Realität* y el comienzo inmediato del pensar. Debido a ello, para el realismo los conceptos y las teorías que no se corresponden con lo exterior al pensar carecen de *Dasein* y de *Realität*, más allá de que ellas pudieran ser coherentes. Por su parte, la filosofía kantiana no se expedía sobre las cosas en sí mismas, pero señalaba la idealidad trascendental de la razón como la verdad y lo real de ellas, ubicando como conceptos puros del entendimiento tanto la *Realität* como el *Dasein*. Con ello, señalaba como lo cognoscitivamente real lo interno al pensar, sin afirmar ni negar el *Dasein* externo, pero, al fin de cuentas, validando la *Realität* a partir de su sentido en y para la razón. En la línea kantiana, tanto Fichte como Schelling fundamentaron la *Realität* en la autoactividad del yo como principio absoluto que al constituirse constituye lo real, con lo cual, el sentido primigenio de la *Realität* es interno al pensar, no externo. El inicio del conocer no consistía para el idealismo en el *Dasein* en sí mismo, sino en su identidad con el pensar.

En coherencia con la logicidad del *Sein*, el realismo admite el *Dasein* como inicio del pensar, pero difiere de ella al suponer la oposición excluyente entre la interioridad y la exterioridad en su comprensión. Al mentar esta oposición excluyente, el realismo niega el traspasar en la inmediatez del pensar. Para esta posición el *Dasein* es solo *Ansichsein*, sin admitir su *Andersein*, sin asentir a su *Nichtdasein*. Según la deducción del *Dasein* como carente de toda determinación, él es la pura inmediatez, pero si excluyese de sí el *Nichtdasein*, él es el *Sein* puro del comienzo identificado con la *Nichts*, sin tránsito ni dinamismo. El *Dasein* del realismo resulta entonces indeterminado y puro para el pensar al no conservarse en la negación de sí y nulificarse en su identificación con la *Nichts*. El *Dasein* realista es, correctamente, inmediatez que inicia el pensar, pero del cual nada hay más allá de sí en tanto no conserva su negación en sí y no transita a otro momento más que a su nulidad.

Respecto al idealismo, si se considera la deducción inmanente del *Dasein*, él yerra al suponer la oposición excluyente entre interioridad y exterioridad afirmando la identidad entre el pensar y el *Dasein*, pero no lo hace al mentar la *Realität* como unidad, al concebir su sentido eminente como omnitud de todas las realidades. A partir de la deducción inmanente de la *Realität*, la *Lehre vom Sein* afirma que en el pensar puro ella no es solo el *Dasein* exterior, ni solo el *Ansichsein*, sino la totalidad, la unidad omnímoda de todas las realidades, por la cual incluye esencialmente la determinación del *Dasein* exterior y la determinación del *Ansichsein* (LLS 63). Cada una de ellas es por sí misma unilateral prescindiendo de la otra; por tanto, si se mienta como la *Realität* solo el *Ansichsein*, no se mienta la totalidad, sino una unilateralidad de la totalidad, no la totalidad misma.

El *Dasein*, como unidad del *Ansichsein* y el *Sein-für-Anderes* es la *Realität*, pero ella ha de admitir la negación en tanto cualidad (LLS 75). Ésta representa el término medio y el tránsito entre la *Realität* y la negación al contener a ambas como negación simple, como determinaciones. La negación pone el *Nichtsein* como la verdad de la *Realität*, y con ello la negación se pone como la esencia y el fundamento de la *Realität*. Si la *Realität* es pensada como la omnitud de todas las realidades (LLS 64), se la concibe como infinita, con lo cual ella carece toda determinación y pierde su sentido de unidad del *Ansichsein* y el *Sein-für-Anderes* transformándose en una vacía nulidad. Pero si se piensa la *Realität* como la omnitud de todas las realidades en las cuales ellas mantienen sus determinidades (LLS 76), la *Realität* resulta la omnitud de todas las finitudes y limitaciones, con ello, la unidad del *Ansichsein* y del *Sein-für-Anderes* en la *Realität* como totalidad de todas las realidades. En tanto el sistema de Spinoza admite la identidad de la negación y la determinación en la sustancia, el sentido eminente de *Realität* como omnitud de todas las realidades (*Ansichsein* y *Sein-für-Anderes* en unidad) coincide con la posición sustancial, con la sustancia spinozista.⁴¹ Con ello, lo ideal no se opone a lo real, sino que en la infinitud sustancial ambos coinciden. La idealidad es con ello la verdad de la *Realität*, en tanto el *Dasein* como unidad se ha determinado como idealidad (LLS 88). Pero cabe remarcar que la identidad entre la sustancia spinozista y la

⁴¹ La determinación como negación representa para Hegel unas de las mayores verdades del sistema de Spinoza. Al tratar a la negación, el filósofo de Stuttgart afirma: “La determinidad en general es negación (*Determinatio est Negatio*), como dijo Spinoza: una proposición de importancia omnímota, y que se dio como resultado al considerar la determinidad” (LLS 76; trad. Duque). Más adelante, Hegel especifica la relevancia de la proposición de Spinoza: “[De ella] se sigue necesariamente la unidad de la sustancia spinozista; o sea, que no hay sino una sola sustancia. Spinoza tuvo que poner aunados pensar y ser dentro de esta unidad, pues, en cuanto realidades determinadas, ellas son negaciones, cuya infinitud o verdad no es sino su unidad. Por tanto, las concibió como atributos, es decir, como [entidades] tales que no tienen una consistencia particular, un ser-en-sí-y-para-sí, sino que sólo son como asumidas, como momentos. En vista de aquella proposición, menos aún puede tener consistencia la sustancialidad de los individuos, pero (...) la determinidad se hace valer esencialmente como negación y lo arrebató en el movimiento negativo, del cual no brota empero su nada vacía sino más bien, por vez primera, su infinitud y el ser-en-sí-y-para-sí” (LLS 76-77, trad. Duque). Existe coincidencia entre las investigaciones sobre la recepción hegeliana de Spinoza acerca del origen de esta proposición en la epístola L de la *Correspondencia* del filósofo de Ámsterdam: “*Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est; manifestum est, integram materiam indefinite consideratam nullam posse habere figuram, figuramque in finitis ac de terminatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad remiuxta suum esse non pertinet; sed e contra est eius non esse. Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quid quam negatio esse* [‘En cuanto a esto de que la figura es una negación y no algo positivo, es evidente que la totalidad de la materia, considerada como ilimitada, no puede tener ninguna figura y la figura solo puede tener lugar en los cuerpos finitos y limitados. El que dice, pues, que percibe una figura, no indica con esto otra cosa, sino que concibe una cosa limitada y de qué modo está limitada. Por tanto, esta limitación no pertenece a la cosa en virtud de su ser, sino que, por el contrario, es su no-ser. Por lo tanto, puesto que la figura no es otra cosa que una limitación es negación, no podrá ser, como se ha dicho, otra cosa que negación’, Spinoza, B. *Epistolario*, trad. O. Cohan. Buenos Aires, Colihue, 2007, pp. 203 – 204]”. Spinoza no utiliza la afirmación “*determinatio negatio est*” en la *Ética*, lo cual hace, *prima facie*, debatible que de ella se derive la unidad de la sustancia como afirma Hegel.

Realität consiste en este momento en una aseveración extrínseca formulada en una Observación de la *Lehre vom Sein*, y no se corresponde propiamente con una deducción inmanente de lo intralógico, la cual habrá de tener lugar más adelante.

Pero, afirma Hegel, en otro anticipo importante en la misma Observación, la *Realität* no es la verdad de la unidad ideal. Ella deviene en el *Dasein* como la unidad del *Ansichsein* y *Sein-für-sich*, pero esta unidad está dada en la inmediatez y debe asumirse en las demás esferas de la *Logik*. En palabras de Hegel:

(...) que el *Dasein* tenga también en él aquello que él en sí es, y a la inversa, que aquello que él es en cuanto ser para otro lo sea también en sí, eso concierne a la identidad del ser en sí y del ser para otro, sobre todo según el contenido, y de manera formal ya se da en parte dentro de la esfera del ser, en la medida en que la determinación pasa a disposición, pero más expresamente dentro de la consideración de la esencia y de la relación de la interioridad y exterioridad; y luego, de la manera más determinada, dentro de la consideración de la idea, como unidad del concepto y de la realidad efectiva. *LLS* 64.⁴²

Afirma Hegel que el tratamiento de la vinculación entre el *Ansichsein* y el *Sein-für-Anderes* tiene lugar en el integro movimiento lógico. Que el *Dasein* sea *Ansich* y que a la vez sea *Sein-für-Anderes* es considerado en la identidad del ser en sí y del *Sein-für-Anderes* al pase de la determinación a la disposición, según acabamos de comentar. Pero, apostilla el filósofo de Stuttgart, esta vinculación tiene un mayor tratamiento en la consideración esencial de la relación entre la interioridad y la exterioridad (*LLW* 364 – 368), la cual, a su vez, adquiere una mayor determinación en la idea como unidad del concepto y la *Wirklichkeit* (*LLB* 235 – 236). De esta anticipación del movimiento lógico se sigue que la *Realität* tiene una determinación inmediata como unidad del *Ansich* y el *Sein-für-Anderes*; una determinación reflexiva como la unidad de la esencia y la existencia siendo propiamente *Wirklichkeit*; y una determinación conceptual como unidad del concepto y la *Wirklichkeit* en la idea absoluta. Si la *Realität* es la unidad del *Ansich* y el *Sein-für-Anderes*, pero su verdad no se halla en la inmediatez, se sigue entonces que ella habrá de encontrar la verdad de su unidad en la mediación reflexiva de la unidad de la esencia y la existencia en el momento de la

⁴² Trad. Duque con modificaciones. *LLS* 64: „Das Dasein ist sowohl an sich, als es etwas an ihm hat oder Sein-für-Anderes ist. Aber daß das Dasein das, was es an sich ist, auch an ihm hat, und umgekehrt, was es als Sein-für-Anderes ist, auch an sich ist, - dies betrifft die Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes vornehmlich einem Inhalt nach und ergibt sich formell zum Reil schon in der Sphäre des Daseins, insofern die Bestimmung in Beschaffenheit übergeht, aber ausdrücklicher in der Betrachtung des Wesens und des Verhältnisses der Innerlichkeit und Äußerlichkeit und dann am bestimmtesten in der Betrachtung der Idee als der Einheit des Begriff und der Wirklichkeit“.

Wirklichkeit. Lo propio de la *Wirklichkeit* habría de ser entonces la unidad primera inmediata, luego mediada y finalmente manifiesta en el método.

En síntesis, la *Realität* como la totalidad tiene en sí la significación de lo *Dasein* y de lo *Ansichsein*. Pero el *Ansichsein* no solo tiene en sí el momento de la interioridad, sino que este momento requiere del *Sein-für-Anderes*. El *Ansichsein* es tal en tanto y en cuanto ha retornado en sí desde el *Sein-für-Anderes*; a la vez, ella tiene una circunstancia en él en tanto y en cuanto es exterior a él como un *Sein-für-Anderes*. Estos dos sentidos están reunidos en el *Dasein* o *Realität*. El *Dasein* es en sí, lo cual implica en consecuencia que sea *Sein-für-Anderes* en sí. Cuando en referencia a un pensamiento, concepto o teoría se dice que carece de toda *Realität*, como en las expresiones analizadas anteriormente, lo que se mienta es que no le conviene ningún *Dasein* exterior, a pesar de que el pensamiento, el concepto o la teoría podrían ser coherentes. Un ejemplo contrario es cuando ante la sola apariencia de riqueza se dice que falta *Realität*, se entiende por ello que es un mero estar exterior en el cual falta un fundamento interno que sustente la apariencia. Hay ocupaciones de las que se dice que no son reales, con lo que se quiere decir que ellas carecen de valor. También suele decirse de razones que no son reales en tanto no provienen de la esencia de la cosa. Considerando estos ejemplos, es posible mentar cuatro sentidos de *Realität*: la existencia exterior de una cosa, lo en sí, el valor intrínseco de algo y la procedencia de la esencia. Por tanto, en un caso se entiende por *Realität* el *Dasein* exterior, en otro el ser en sí, y se supone significaciones diversas o contrapuestas, pero hay solo una porque la realidad incluye esencialmente en sí ambas significaciones. Cuando está presente, o bien solo lo *Ansichsein*, o bien solo el *Sein-für-Anderes*, no hay *Realität* porque cada una de estas determinaciones es por sí unilateral, mientras que la *Realität* propiamente dicha es la totalidad y requiere ambas determinaciones en unidad. Pero también lo en sí tiene una doble significación: por una parte, algo es en sí en tanto ha retornado a sí a partir del ser para otro; pero, por otro lado, algo tiene también una determinación en sí en tanto esa circunstancia es exteriormente en él, en que es un ser para otro. Hegel admite que la *Realität* tiene diversos sentidos. Se dice que algo carece de realidad cuando no tiene un *Dasein* exterior (por ejemplo, la república platónica); o cuando es meramente aparente y carece de fundamento interno, o cuando no tiene valor en sí (por ejemplo, una ocupación como tocar la flauta) o de razones que no se siguen de la esencia de la Cosa. La *realidad* es comprendida, o bien como el ser exterior, o bien como el ser en sí, pero ella es esencialmente la unidad de ambas determinaciones. La realidad es el *Dasein* reflexionado en tanto se ha determinado como *Ansichsein* y *Sein-für-Anderes*, como momentos suyos en unidad inmediata. Esta relación se hace más expresa en la vinculación de

la exterioridad y la interioridad en la esencia, tal como acontece en la mediación reflexiva de la *Wirklichkeit* en la *Lehre vom Wesen*.

§ 3. La *Lehre vom Wesen* y la exhibición de lo absoluto

En el momento conclusivo de su devenir, el *Sein* traspasa a la *Wesen* y sus determinaciones obtienen su verdad en la *Lehre vom Wesen* (LLS 230). La segunda doctrina de la *Lógica objetiva* comienza con ese traspasar afirmando: “La verdad del *Sein* es la *Wesen*” (LLW 241).⁴³ Evidentemente, aquí la verdad no debe entenderse en términos de categorías antagónicas, como si dijéramos que la *Wesen* es el ser verdadero del *Sein*, mentando una distinción entre éste y un no ser como negación de su verdad. Tampoco habría una oposición veritativa de lo verdadero frente a lo falso, lo que es el *Sein* ante lo que no es, puesto que esta oposición fue barrida por la experiencia de la conciencia cuya decantación fue el saber absoluto y por el *Sein* puro e indeterminado como comienzo del pensar en el momento primigenio de la dialéctica inicial. En cambio, la afirmación de la *Wesen* como verdad del *Sein* puede comprenderse en cuatro sentidos que se implican entre sí.

Primeramente, la *Wesen* es un saber del pensar acerca del *Sein*. El pensar penetra el *Sein* con una presuposición (LLW 241): que detrás del *Sein* hay algo más que inmediatez y que este trasfondo es su verdad. Esta presuposición es un saber sobre el *Sein* en tanto constituye un resultado que no está en el *Sein*, que comienza en él y debe recorrer el camino que lo lleva a salir de él (el traspasar del *Sein* al *Wesen*) y entrar en sí; pero ese resultado tampoco está en la *Wesen*, sino que inicia en el *Sein* y tiene su decantación en ella (en tanto la *Wesen* es la verdad del *Sein*). Este saber encuentra en esta mediación la *Wesen*, siendo un saber mediato de la inmediatez que se interioriza a partir de ella, es decir, el único camino a la *Wesen* lo constituye el *Sein*, que en su interiorización se muestra como una media verdad que se completa con y en su trasfondo, hallando en éste la integridad de su saber de sí.

En segundo lugar, la *Wesen* es la verdad del *Sein* en tanto constituye su mismidad. El recorrido de interiorización del *Sein* en la *Wesen* integra el movimiento del *Sein* mismo, en tanto se muestra en este dinamismo su naturaleza, se interioriza en y hacia sí, y por este adentrarse viene a ser *Wesen*. Es decir, por su naturaleza el *Sein* se interna en sí, y en este ir hacia su interioridad se descubre como *Wesen*. Según reconstruimos en el apartado anterior de nuestra investigación, el movimiento del pensar no puede detenerse en la pureza del *Sein*

⁴³ LLW 241: “Die Wahrheit des *Seins* ist das *Wesen*“.

ni en el *Dasein* sin nulificarse, sino que se constituye como el dinamismo que ha purificado la inmediatez hasta convertirla en puro *Sein* como *Wesen*. El *Sein* es así determinado como *Wesen*, como *Sein* en el cual es negado todo lo finito y lo determinado en la idealidad. Ésta es la unidad simple, carente de toda determinación, donde lo determinado ha sido desechado de manera unilateral, porque lo determinado mismo le era exterior y a ella le sigue estando enfrentada después de eliminada, pero ha sido eliminado no en sí, sino de modo relativo, sólo en relación con esta unidad. Si la *Wesen* es “el compendio de todas las realidades” (LLW 242)⁴⁴, éstas quedan subyacentes a la reflexión abstractiva y el compendio queda reducido a una simplicidad vacía. En su inmediatez él solo es un producto de la negación abstractiva, no siendo propiamente *Ansich* ni *Fürsich*, sino siendo por medio de otro, de la reflexión extrínseca⁴⁵ -no siendo en sí- y para otro -es decir, no es para sí-. Es una determinación que contiene todas las determinaciones y limitaciones, pero carentes de determinación dentro de sí, vacías. Pero la *Wesen*, como ha venido a ser en el traspasar desde el *Sein*, es por medio de una negatividad suya, por el infinito movimiento del *Sein*. Es *Ansich* y *Fürsich*, puesto que es indiferente frente a toda determinación del *Sein*, pero ella misma es esta negatividad que consiste en asumirse del ser otro y de la determinatez, porque de lo contrario sería una abstracción. Por tanto, la *Wesen* es *Ansich* y *Fürsich*, no es producto de la abstracción, sino que es el movimiento del *Sein* que retorna a sí, con lo cual, constituye el ser mismo del *Sein*, el *Sein* en tanto *Sein*.

En tercer lugar, la *Wesen* es la verdad del *Sein* en tanto constituye su determinación (LLW 242). Como integro retorno a sí del *Sein*, la *Wesen* es primeramente indeterminada y en ella están asumidas las determinaciones del *Sein*. Ella las contiene en sí, pero no como puestas extrínsecamente. La *Wesen* indeterminada, en su simplicidad consigo misma, no tiene *Dasein*, pero debe traspasar al *Dasein*, pues es *Ansich* y *Fürsich*, es decir, distingue y diferencia las determinaciones que contiene en sí (las del *Sein*, de las cuales el *Dasein* es una de ellas). Al ser la *Wesen* una relación negativa consigo misma -una indiferencia o un relajarse a sí- se pone frente a sí misma y es un ser para sí infinito solo porque es la unidad consigo misma en esta diferencia suya para consigo. Pero el movimiento inmanente de la *Wesen* es distinto al dinamismo del *Sein*, siendo también diferente el carácter de sus determinaciones. Mientras que el determinar del *Sein* es un traspasar, al ser la *Wesen* unidad absoluta del *Ansich* y *Fürsich*, su determinar queda en el interior de esta unidad sin devenir, sin traspasar. Del mismo modo, las determinaciones no son un otro de un otro, ni relaciones

⁴⁴ LLW 242: “*Inbegriff aller Realitäten*”.

⁴⁵ Cfr. nota 47.

respecto a otro, sino que son independientes, pero solo como lo están en su propia unidad recíproca. Puesto que la *Wesen* es primeramente negatividad simple, tiene que establecer en su esfera la determinación que contiene solamente *Ansich*, a fin de darse un *Dasein*, una existencia, y después su ser *Fürsich*, siendo la determinación del *Sein*.

Finalmente, en cuarto lugar, la *Wesen* es la verdad del *Sein* en tanto lo asume en sí como momento íntegro del pensar puro (LLW 243). En la *Wesen* no hay determinatez, sino que está puesta por la *Wesen* misma, desde y hacia sí misma. La negatividad propia de la *Wesen*, su logicidad específica, es la reflexión (*Reflexion*) y las determinaciones son reflejadas, establecidas por la *Wesen* misma permaneciendo en ella como asumidas. La *Wesen* está en el punto medio del *Sein* y el *Begriff*, o sea, es el traspasar del *Sein* al *Begriff*. En consecuencia, la *Wesen* representa la verdad lógica del *Sein*, y con ello, aúna en sí las verdades de su determinación, de su mismidad y de su cognosibilidad.

La *Realität* halla su verdad específicamente en *Die Wirklichkeit*, la última sección que representa la decantación del movimiento esencial de la *Lehre vom Wesen*. La primera sección, “*Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*“, detalla el traspasar del *Sein* al *Wesen*, estableciendo la reflexión como el dinamismo del pensar que sustituye al devenir. En tanto la *Wesen* procede del *Sein*, ella no es inmediatamente *Ansich* y *Fürsich*, sino el resultado inmediato del traspasar del *Sein*. Si se considera la *Wesen* como algo inmediato, entonces es un *Dasein* determinado al cual se le enfrenta otro *Dasein* determinado. Él es solamente un *Dasein* esencial (*wesentliches*) frente a lo inesencial (*unwesentliches*), el *Sein* (LLW 245 – 246). Pero la *Wesen* es el *Sein*, en tanto su verdad, *Ansich* y *Fürsich*; y es solamente apariencia (*Schein*)⁴⁶ lo que se le enfrenta (LLW 246 – 249). Pero la apariencia es el propio poner de la *Wesen*, con lo cual, la *Wesen* es ante todo reflexión, el dinamismo reflexivo de sí misma, desde sí misma, hacia sí misma (LLW 249 – 257)⁴⁷. En su movimiento, la reflexión se determina y sus determinaciones son un ser puesto (*Gesetztsein*) que a la vez es reflexión dentro de sí, siendo las esencialidades (*Wesenheiten*): la identidad (LLW 260 – 265), la diferencia (*Unterschied*) (LLW 265 – 278) y la contradicción (LLW 279 – 290). Como

⁴⁶ Cfr. nota 52.

⁴⁷ El movimiento de la esencia hacia sí misma, o, como lo contrario del Ser, desde la nada hacia la nada, es la reflexión absoluta (LLW 250). Ella a su vez se determina como la reflexión ponente o que se pone a sí como reflexión (LLW 251 – 252), luego como reflexión que se niega a sí como ponente, o reflexión extrínseca (LLW 252 – 255), y finalmente como unidad de la ponente y la extrínseca, o reflexión determinante (LLW 255 – 257).

reflexión del determinar dentro de sí mismo, la *Wesen* se hace *Grund* (fundamento), delimitando el dinamismo reflexivo (LLW 291 – 322).⁴⁸

La segunda sección de la *Lehre vom Wesen, Die Erscheinung*, asume la necesidad por aparecer de la *Wesen*.⁴⁹ El *Sein* ha encontrado su verdad en la mediación de sí de la *Wesen*, la cual, en tanto verdad de la inmediatez debe aparecer, debe surgir desde sí y hacia sí misma, según su reflexión. La *Wesen* que ha arribado a la inmediatez es existencia (*Existenz*), en cuanto *Wesen* indiferenciada de la inmediatez, es decir, del *Sein* (LLW 324 - 340). La existencia contiene la negatividad de la reflexión estando extinguida en su inmediatez, pero como su *Grund* es la reflexión, asume la inmediatez y se convierte en ser puesto (*Gezessein*). Luego, el fenómeno (*Erscheinung*)⁵⁰ resulta aquello que la cosa es en sí, su verdad (LLW 341 – 346). Esta existencia es, de la misma manera, el salir más allá de sí, su infinitud. El fenómeno hecho mundo le está enfrentado al mundo que es en sí, el cual existe como su fundamento (LLW 347 – 350). Pero el *Sein* que aparece como fenómeno está en referencia a otro, con lo cual, la existencia es la relación esencial en la cual el todo remite a las partes, mientras que las partes remiten al todo, identificándose entre sí (LLW 354 – 359); a la vez, la fuerza tiene sentido en su externalización, mientras ésta solo tiene sentido remitiendo a la fuerza, con lo cual ambas se identifican mutuamente (LLW 359 – 364); por último, lo externo significa a lo interno, mientras lo interno significa a lo externo, identificándose también entre sí (LLW 364 – 368). En consecuencia, el resultado del aparecer de la *Wesen* dándose existencia a sí es la identidad absoluta en la cual se hunden todas las determinaciones.⁵¹

La tercera sección de la *Lehre vom Wesen, Die Wirklichkeit*, asume la disolución de todas las determinaciones en una identidad abismal. La última sección de la *Lógica objetiva* se compone de tres capítulos. En primer lugar, *Das Absolute* (LLW 370 – 379), donde lo absoluto se expone como la unidad de lo interno y lo externo de la relación esencial, siendo una unidad puesta que es la diferencia vacía de lo externo y lo interno, y estando en él la

⁴⁸ Para un análisis exhaustivo de la primera y más oscura sección de la *Lehre vom Wesen* ver Heinrich, D. (1990). “La lógica hegeliana de la reflexión”, en D. Henrich, *Hegel en su contexto*, trad. J. A. Díaz. Caracas: Monte Avila, pp. 79 – 197.

⁴⁹ Como bien afirma su proposición inicial: “*Das Wesen muß erscheinen* [La esencia debe aparecer]”, LLW 323.

⁵⁰ En su traducción, Mondolfo y Algranati vierten el término *Erscheinung* mediante el sustantivo “apariencia”, traduciendo del mismo modo “*Schein*”, lo cual implica una importante confusión entre dos momentos distintos de la *Wesen*. Duque opta correctamente por traducir “*Erscheinung*” como aparición, pero invisibiliza la fuerte carga kantiana que supone el término. Para poner de manifiesta esta acepción, en vinculación con los propósitos del presente capítulo de nuestra investigación, optamos por traducir el término mediante el sustantivo “fenómeno”.

⁵¹ Para una reconstrucción global de la *Lehre vom Wesen* ver: Arndt, A.; Kruck, G. (2016). *Hegels “Lehre vom Wesen”*. Berlin: Walter de Gruyter; Cirulli, F. (2006). *Hegel’s Critique of Essence. A Reading of the Wesenslogik*. London: Routledge.

reflexión como extrínseca. En segundo lugar, *Die Wirklichkeit* (LLW 380 – 392), que constituye el retorno a sí de la reflexión; donde la *Wirklichkeit*, la posibilidad y la necesidad hacen de momentos formales de lo absoluto. Y finalmente, *Die absolute Verhältniß* (LLW 393 – 409) es la unidad de lo absoluto como una reflexión, o lo absoluto como relación consigo mismo, la sustancia. A continuación, reconstruiremos exegéticamente la deducción inmanente de cada uno de estos momentos del movimiento intralógico del capítulo final de la *Lehre vom Wesen*.

Lo absoluto se pone en el pensar puro como la relación esencial entre el *Sein* y la *Wesen*. El fenómeno, como existencia de la *Wesen*, se ha disuelto en la relación indistinta de lo interno y lo externo, donde lo interno era la forma de la inmediatez reflexionada -o la *Wesen*- y lo externo la inmediatez no reflexionada -o el *Sein*-. En la relación esencial, tanto la *Wesen* como el *Sein* conforman una única identidad compacta, una cosa absoluta (LLW 365). Constituyen ambos una mediación abstracta en la cual, con inmediatez, lo interno es externo y lo interno es externo, y donde lo interno es interno en tanto es externo, a la vez que lo externo es externo en tanto es interno; pero solo son externo e interno si se considera ambos en la determinidad de sus formas y se excluye la mediación abstracta de su mediación. En esta identidad, la *Wesen* es la totalidad que supone la determinación esencial de su referencia al *Sein* y con ello es ser inmediatamente; el *Sein* es la totalidad que supone la determinación esencial de su referencia con la *Wesen*. La unidad absoluta de lo interno y lo externo es lo absoluto en tanto fundamento de la relación esencial.

En esta unidad, la identidad de lo absoluto es íntegra. Él es la forma absoluta en tanto identidad, no una identidad abstracta que excluye la distinción, sino una en la cual sus dos momentos son en sí mismos cada uno totalidad y sus implicancias son indistintas, siendo cada uno el contenido íntegro (*vollständige Inhalt*) del todo (LLW 371). El todo es la subsistencia que en la multiforme variedad diversificada en partes tiene su subsistencia; a la vez, la multiforme variedad es la subsistencia inmediata que tiene su subsistencia en el todo; por lo cual, cada uno es asumiéndose y pasando al otro (LLW 356, 358). Siendo la multiforme variedad el contenido del todo, lo absoluto es el contenido absoluto que en su referencia con el todo es una identidad. La determinación de lo absoluto es entonces la forma absoluta e inversamente la del contenido absoluto, con lo cual, al ser la totalidad cada una de sus determinidades es absoluta identidad.

En tanto absoluta identidad, en lo absoluto sucumben la reflexividad esencial y con ella el *Sein*. La determinación del *Sein* implica la negación como determinidad que mienta la diferencia de lo uno y lo otro (LLS 70), pero en lo absoluto toda determinatez ha desaparecido

en su ser. A la vez, e inversamente, lo absoluto tiene por contenido toda diversidad porque contiene toda diferencia y distinción de la forma (LLW 302), siendo él mismo forma y reflexión absoluta. A la vez, e inversamente, dentro de lo absoluto está asumida toda la multiforme variedad, tanto del mundo en sí como del mundo fenoménico (LLW 349), siendo él una identidad absoluta. Al carecer de toda determinidad, no hay traspasar en lo absoluto, en tanto él no es *Sein*, sino identidad absoluta con la *Wesen*; pero al no ser *Wesen*, tampoco hay en él reflexión que se determina a sí (LLW 225); al no ser *Wesen*, en lo absoluto tampoco hay el revelarse exterior de ella (LLW 368), porque él es la identidad absoluta de lo externo y lo interno, sin un externo en el cual ponerse. Resulta así que la fuerza, el todo, las partes, el mundo en sí, el mundo fenoménico, la existencia y junto a ellas la *Wesen* como verdad del *Sein*, tienen en lo absoluto su *Grund*, siendo éste el abismo en el cual todas las determinaciones de la reflexión sucumben.

El movimiento de la reflexión es entonces la negativa exhibición (*Auslegung*) de lo absoluto (LLW 371 – 372). Él está asumido dentro de la identidad absoluta de lo absoluto siendo en ella algo interno, pero debido a ello, le es externa por la identidad de lo externo y lo interno que ella mienta. La reflexión es abstractamente el más allá de las determinaciones, lo multiforme variado y sus movimientos, contenido de la identidad de lo absoluto, por lo cual, la reflexión se pone a las espaldas de lo absoluto; al acogerlas en sí, la reflexión las hunde en lo absoluto. Ella suprime por tanto en lo absoluto su hacer, su moverse, hundiéndose en él como en su fundamento. El movimiento de la reflexión es así la negativa exposición de lo absoluto, conteniendo en sí el devenir y transitar del *Sein* como el reflexionarse de la *Wesen*, determinado por su propia necesidad interna que en tanto devenir y reflexión han regresado a lo absoluto como su *Grund* y su abismo (*Abgrund*) (LLW 372).

La negativa exhibición de lo absoluto tiene también un lado positivo. Las determinaciones, lo multiforme variado y sus movimientos, en su abismarse delatan su referencia a lo absoluto y que los contiene. Ellas tienen a lo absoluto como abismo y también como fundamento porque lo que a su apariencia otorga consistencia es lo absoluto. La apariencia, entonces, no es la nulidad (*Nichtigkeit*) del *Sein* fuera de la cual ella es nada (LLW 246), sino la referencia a lo absoluto, siendo tal en tanto y en cuanto en ella brilla (*scheint*)⁵²

⁵² El término alemán *Schein* puede verse al español como parecer o apariencia, siendo éste su sentido preponderante en la *Logik*. Pero también significa brillo o luz, valiéndose Hegel de esta acepción para deducir la vinculación de la apariencia con lo absoluto. Los recursos retóricos en la deducción reflexiva requieren una investigación independiente que mesure su validez, pero en principio ellos resultan problemáticos en la inmanencia intralógica de pensar puro, porque para un momento se hace valer un sentido del término mentado,

lo absoluto y por la cual él se expresa. Pero lo positivo en esta exposición es solo el parecer de la apariencia, porque es lo absoluto mismo, y en sí mismo lo contenido y lo exhibido, por lo cual, más propiamente, es una exhibición positiva de las determinaciones, lo multiforme variado y sus movimientos, teniendo en lo absoluto no su inicio (*Anfang*) sino su final (*Ende*).

Pero en la exhibición de lo absoluto, en tanto es el propio hacer de lo absoluto, deben coincidir el inicio y el fin. En su exposición negativa, lo absoluto está puesto por la reflexión como la negación de la *Wesen* y del *Sein*. En lo absoluto así expuesto, solo se ha llegado; este absoluto es solo final sin inicio, con lo cual es un absoluto imperfecto, al igual que incompleta es su exposición negativa. Lo absoluto como identidad absoluta entonces es el poner no asumido por la reflexión como su poner, la negación de su poner, una reflexión extrínseca (*LLW 252*). Lo absoluto de la exhibición negativa es lo absoluto dentro de una determinidad, no se trata del absolutamente absoluto, lo absoluto cuya forma coincide con su contenido, sino de un atributo.

El atributo absoluto no es lo absoluto cuya forma y contenido son iguales, sino lo absoluto dentro de una determinación de forma, una negación simple, formal (*LLW 373 - 374*). La forma en su simplicidad y generalidad negación es determinada (*LLS 76*), pero en tanto ella se trata de la forma de lo absoluto, el atributo como determinación de forma sería el contenido íntegro de lo absoluto, él sería el todo en que coincidirían el contenido absoluto y la forma absoluta de la identidad de lo absoluto. El atributo como todo estaría como verdadera y única consistencia de lo absoluto, en el cual toda negación sería carente de *Wesen*, siendo toda determinación una mera apariencia.

Pero también es apariencia la determinación de la forma del atributo. Al estar dentro de la determinación de la identidad lo absoluto como identidad absoluta, él es atributo. La identidad absoluta de lo absoluto implica que en ella están asumidas todas las determinaciones, por lo cual, a la determinación general de identidad pueden sumarse otras negaciones, y en consecuencia, habría dos atributos, o tres, o inconmensurables. Pero la identidad absoluta de lo absoluta implica también que en ella se ha asumido el movimiento reflexivo y que por tanto todas sus determinaciones necesarias están puestas en la identidad absoluta como asumidas. La determinación de la forma, por la cual lo absoluto es atributo, en tanto negación, está puesta también como toda determinación, como mera apariencia. Resulta entonces que la exhibición positiva de la determinidad que se valía del brillar a través de sí de

mientras que para otro momento se emplea otra acepción del mismo término sin deducir la vinculación entre ambos sentidos.

lo absoluto asume el hecho mismo de que él sea atributo. La determinación de la forma, por tanto, está puesta como una nulidad en sí, como un parecer meramente exterior, como un modo.

El modo es el estar fuera de sí de lo absoluto, su perderse en la mutabilidad del ser y en lo multiforme variado sin todo ni forma (*LLW* 374 – 375). En tanto exterioridad de lo absoluto, el modo es la exterioridad puesta como exterioridad, una simple manera. Él es entonces la apariencia en tanto apariencia, el parecer del mero parecer. El modo no es solo el perderse en la mutabilidad del ser, sino que en tanto apariencia es la reflexión que reflexiona en sí (*LLW* 249), la reflexión que es forma, y, por tanto, la identidad consigo que constituye lo absoluto es el modo. Lo absoluto como identidad absoluta no estaba puesto en la identidad absoluta ni en el atributo, sino que es en el modo donde él se pone propiamente como identidad absoluta, en tanto él es solo identidad consigo, negatividad que se refiere a sí en tanto apariencia que es parecer.

El modo es el determinar de lo absoluto. La exhibición de lo absoluto, cuyos momentos han sido la identidad absoluta, el atributo y el modo, no exhibe un movimiento que meramente ha negado cada una de estas determinaciones, sino el movimiento mismo de la reflexión por el cual lo absoluto es propiamente identidad absoluta. Con ello, el modo, al ser apariencia, en tanto mera apariencia, es el retorno a sí de la reflexión; la reflexión que se vuelve sobre sí y que a la vez retorna a su comienzo. En este retorno a sí de la reflexión, lo absoluto se hace propiamente absoluto, no en tanto igual a lo absoluto, sino que se pone a sí mismo como igual a sí mismo. El modo es entonces el propio movimiento reflexionante como determinar, pero no un determinar inmediato que pone lo otro de uno (*LLS* 60), sino un determinar lo que ya es mediate un comenzar en sí y salir de sí hacia la interioridad misma, con lo cual es un ponerse como lo absoluto. Con ello, la forma y el contenido están asumidas en lo absoluto en tanto su contenido es el manifestarse.

En síntesis, la deducción reflexiva inmanente de lo absoluto como unidad de lo interno y lo externo está puesta, siendo en ella asumida la forma que se ha vuelto una diferencia vacua de la unidad. Ella es producto y relación de la reflexión extrínseca, la cual toma lo absoluto solo como consideración fuera de sí, sin que ella se piense como el propio movimiento de lo absoluto. Cuando la reflexión es el movimiento de lo absoluto como retorno negativo a sí, ella es la *Wirklichkeit* propiamente dicha constituida por los momentos

de la posibilidad, la realidad efectiva y la necesidad.⁵³ Antes de pasar a la reconstrucción de su deducción inmanente hagamos algunas consideraciones acerca de lo absoluto en la *Lehre vom Wesen*.

Lo absoluto se pone en el pensar puro como la unidad consecuente de la relación esencial entre el *Sein* y la *Wesen*, entre la inmediatez y la mediación. Con ello, el pensar deduce su propia presuposición acerca de su saber del *Sein*, la cual afirma que en el trasfondo de la inmediatez se halla la mediación como su verdad. Esta presuposición mienta a lo absoluto como la omnímoda identidad del todo en la cual se nulifican la todas las determinaciones del *Sein* y también las esencialidades de la reflexión. El absoluto es el fundamento del todo y de las partes, del mundo fenoménico y del mundo en sí, al igual que de la identidad, la diferencia y la oposición. Ellas encuentran su fundamento en su abismal nulificarse en lo absoluto. El pensar ha puesto esta identidad inmediata indiferenciada extrínsecamente mediante un movimiento negativo que asume la negación como determinación, como lo uno que es uno negándose como otro, o, en otros términos, comprendiendo lo absoluto solo según la logicidad del *Sein*. Pero en la negación de la apariencia que constituye el propio ponerse de la reflexión ante el *Sein*, lo absoluto se exhibe a sí mismo, con lo cual la negación no consiste solo en la determinación que pone el uno y el otro, sino que es esencialmente la negación que retorna a sí negándose. Lo absoluto es entonces el atributo como el determinar extrínseco de sí, pero él es también el estar fuera de sí como modo, la apariencia de lo absoluto en tanto y en cuanto apariencia. Lo absoluto como apariencia de sí constituye el ponerse y retornar a sí de lo absoluto que encuentra en sí su fundamento. La identidad de la absoluto es entonces el encontrarse a sí como su inicio y su fin, ya no siendo exterior a sí, sino inmanente a sí. En el modo lo absoluto se exhibe a sí determinándose a sí mismo.

Él es la unidad integra del todo para el pensar, pero primeramente es la unidad reflexiva que sustenta esa unidad omnímoda. Antes que el todo en unidad, lo absoluto es la unidad del todo. En su sentido inmediato, la *Realität* consiste en la omnitud inmediata de todas las realidades en la cual ellas mantienen sus determinidades, siendo el compendio integro de todas las limitaciones y las negaciones de lo uno junto a lo otro. Pero su idealidad consiste en al incesante traspasar, con lo cual la *Realität* es puesta por el pensar que no se reconoce en

⁵³ Éste es el tránsito y la unidad de las corrientes fundantes de la filosofía clásica alemana poskantiana: el spinozismo y la filosofía trascendental, en tanto lo absoluto adquiere movimiento en la dialéctica de las categorías de la modalidad (aquí hay un ordenamiento evidentemente distinto de las categorías: para Kant la *Realität* es propia de las de cualidad, y la existencia forma trío con la posibilidad y la necesidad como categoría de la modalidad, pero esa novedad es uno de los motivos de la *Logik*).

ella poniéndose a sí, resultando unilateral, abstracta y extrínseca. En los movimientos negativo y positivo de su exhibición, en cambio, lo absoluto se encuentra a sí como su comienzo y su fin, hallando su identidad absoluta como el movimiento perpetuo de retorno inmanente a sí. Lo absoluto consiste entonces no ya en el compendio de realidades que aún lo uno y lo otro, sino en la unidad reflexiva fuera de la cual nada hay y en la cual todo tiene existencia. Lo absoluto no es entonces un abismo quieto en que sucumben toda distinción y todo dinamismo, sino el movimiento por el cual él se encuentra y se pone a sí mismo en el pensar.

Al mentar la unidad reflexiva del todo, lo absoluto constituye la fundamentación de la necesidad de la posición sustancial como un momento necesario del pensar puro. Considerada como verdad en el movimiento integro de lo lógico, la unidad reflexiva del todo consiste en la cumplimentación del primer momento de la confutación del spinozismo que habrá de mentar el tránsito de *Lógica objetiva* a la *Lógica subjetiva*. Según especificamos anteriormente,⁵⁴ la confutación de la posición sustancial, cuya exposición excelsa representa la sustancia en la filosofía de Spinoza, se compone de dos momentos: en primer lugar, la deducción de ella como un momento esencial y necesario del pensar puro; en segundo lugar, su elevación a una posición suprema desde sí misma. La posición sustancial es deducida como propia de la reflexión del *Sein*, con lo cual ella constituye un momento necesario del pensar. Pero a la vez, en tanto se presenta como producto de la mera determinación, ella manifiesta su unilateralidad para el pensar, resultando un ponerse extrínseco de él que asume la logicidad del mero traspasar. En términos subjetivos, la posición sustancial que considera en su constitución la negación simple es intelectiva, no propia de la razón poniéndose como absoluto.⁵⁵ Solo en la exhibición de sí de lo absoluto como retorno a sí es él propiamente absoluto para el pensar puro.

⁵⁴ Cfr. Capítulo III, §4.

⁵⁵ La interpretación del capítulo de lo absoluto en relación con la filosofía de Spinoza ha sido profusa en la historia de su hermenéutica. Para una reconstrucción del apartado de lo absoluto en vinculación con la filosofía de Spinoza ver: Micheli, F. (2003). *Sostanz e assoluto. La funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna; Sandkaulen, B. (2007). “Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische ‘Widerlegung’ der - Spinozianischen Metaphysik”, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 5, pp. 235 – 275. A nuestro entender, según expusimos en la Introducción (§ 1), esta línea interpretativa es válida en tanto se aprecie la confrontación con el filósofo de Ámsterdam como la expresión excelsa y suprema de la posición sustancial sin reducir a ella la sustancia como momento necesario del pensar, la cual tiene también expresión en otros pensamientos considerados por Hegel como expresión de ella (Cfr. Capítulo III, notas 54 y 55).

§ 4. La deducción immanente de la *Wirklichkeit*

El modo es la manifestación de lo absoluto, según acabamos de reconstruir. Lo absoluto en su identidad íntegra no tiene otro contenido que la manifestación de sí, a la vez que nada existe para el pensar más allá de esta manifestación (LLW 380). Lo absoluto es entonces la unidad de la existencia en su inmediatez con la reflexión como el *Grund* de la *Wesen*, lo absoluto es entonces *Wirklichkeit* (LLW 369). Pero ésta es posible antes que efectiva (LLW 381).⁵⁶ Ella es la *Wirklichkeit* inicial, la primera, la inmediata, la no reflexionada, la *Realität* considerada en su ser absoluto como omnitud de todas las realidades (LLS 60, 63). Ella es determinación de la forma, la identidad consigo, sin ser la totalidad de la forma. La *Realität* es un *Dasein* en general, según fue comentado en el segundo apartado de este capítulo. Pero considerada en y desde la *Wesen*, la *Realität* no se trata solo de un *Dasein* inmediato, sino de la unión de la exterioridad y de la interioridad propia del *Ansichsein*. En su inmediatez, el *Ansichsein* es la igualdad consigo en la referencia a sí como no ser de lo no en sí, de lo *Nichtdasein*; con lo cual, el *Ansichsein* es referencia a sí en tanto negación de lo no *Dasein*, sustrayéndose del *Seinfüranderes*, a la vez que lo tiene en sí como su referencia a sí (LLS 62). La *Realität* reflexionada tiene el *Ansichsein* de modo inmediato, conteniendo la posibilidad, lo que no es *Realität*. Por tanto, ella es también posibilidad reflexivamente. O, en otros términos, la *Realität* es inmediata y no reflexionada, siendo solo interioridad, la determinación de la forma. Como *Realität* es formal en tanto primera, en tanto no reflexionada, solo inmediata, siendo determinación de la forma, más no determinación de la totalidad de la forma. Ella es un *Dasein* en general o un ser según la inmediatez. Pero, esencialmente considerada, no es ella un mero *Dasein* inmediato, sino la forma unitaria de la interioridad y la exterioridad. En tanto interioridad contiene la inmediatez del *Ansichsein*, cuya referencialidad a sí pone como contenido suyo lo que no es su en sí, siendo la *Realität* con ello la posibilidad. La posibilidad es la *Realität* reflexionada dentro de sí, siendo formal, a la vez *Ansichsein* general o simple identidad consigo.

La posibilidad contiene un momento positivo y un momento negativo. Ella es un ser reflexionado dentro de sí, con lo cual tiene un momento positivo dentro de sí, lo que la posibilidad es. Pero al ser un momento dentro de la totalidad de la forma, ya no es mero *Ansichsein*, siendo incompleta y remitiendo a lo que no es ella como aquello la completa, la

⁵⁶ A diferencia del que lo precede, el segundo capítulo de la *Lehre vom Wesen* no ha sido objeto de interés de diversas interpretaciones, sino que, por el contrario, la literatura referida a él es escasa. Para un análisis crítico del estado de la cuestión sobre el capítulo ver Introducción, §1.

realidad negativa, por lo cual la posibilidad también tiene un momento negativo. La posibilidad contiene entonces un momento positivo a la vez que un momento negativo.

Según su momento positivo, la posibilidad es imposibilidad. La posibilidad en tanto posibilidad es la determinación formal de la identidad consigo, la esencialidad formal. En su indeterminación ella carece de relación con las cosas existentes en general, por lo cual, el sentido de la posibilidad formal es que “lo posible es todo aquello que no se contradiga” (LLW 382)⁵⁷, coincidiendo la posibilidad con lo ilimitado de la multiforme variedad. En tanto todo multiforme variado está determinado según la inmediatez, dentro de sí a la vez que frente a otro tiene en sí la determinación y la negación de lo que no es (LLS 70); lo multiforme variado es con ello lo diverso, lo distinto, lo desigual. Siendo la contraposición la asunción esencial de la diversidad (LLW 269) y teniendo ella su asunción en la contradicción (LLW 279), la determinación de todo lo multiforme variado mienta su contradictorio. Si lo posible es todo aquello que no se contradiga, lo posible también es todo aquello que se contradiga, siendo por tanto imposible.

Según su momento negativo, la posibilidad es imposibilidad. Lo posible es el *Ansichsein* referido a sí de modo reflexionado. Él es referencia a sí, pero no inmediata, sino esencialmente considerada, y, por tanto, es referencialidad reflexionada, siendo lo posible la reflexión de sí reflexionada. La identidad consigo de lo posible es la identidad de la totalidad, que en tanto reflexionada como siendo *Ansichsein* también está determinada como no *Ansichsein* al contener como condición de su referencialidad y su reflexión la negación en tanto *Ansich*. La posibilidad tiene la determinación de lo *Ansichsein*, pero contiene a la vez la determinación de no *Ansichsein*, y, según esta segunda determinación, la de no ser más que un posible como limitación de la totalidad. Como limitación y *Ansich*, el ser de la posibilidad resulta un deber ser, donde éste contiene la doble determinación de lo que es *Ansich*, pero, a la vez, la de un no ser como limitación, siendo lo que es al mismo tiempo que lo que no es (LLS 74). La posibilidad, por tanto, es el ser en sí referenciado a sí que en su reflexión pone como *Ansich* lo que no es su *Ansich*. Por tanto, la posibilidad es la imposibilidad.

En tanto la posibilidad reflexionada deduce que lo posible contiene lo imposible, ella resulta la esencialidad de la contradicción que se asume reflexivamente. Como la contradicción es la esencialidad en la que la reflexión se asume a sí misma, ya no como identidad u oposición (LLW 279), la contradicción es también lo inmediato del *Sein*, siendo la posibilidad propiamente *Realität*. Pero a partir de la consideración de su contradicción

⁵⁷ LLW 382: “*ist alles möglich, was sich nicht widerspricht*“.

intrínseca, la *Realität* ya no consiste en la *Wirklichkeit* primera, sino la *Wirklichkeit* propiamente dicha, la unidad que asume reflexivamente la identidad y la contradicción del *Ansichsein* de la inmediatez.

La unidad reflexiva que ha asumido esta contradicción en sí junto con la posibilidad constituye la contingencia. La *Wirklichkeit*, que es determinada como posible y en la misma medida como no posible, es lo contingente, con lo cual, lo realmente efectivo reflexionado como posibilidad es entonces contingente. A la vez, la posibilidad referida solo a sí misma, teniendo el mismo sentido que lo realmente efectivo que puede ser y no ser a la vez, es la posibilidad como contingente. En tanto la *Wirklichkeit* es lo contingente, a la vez que la posibilidad efectiva es lo contingente, resulta que la unidad de ambas es la contingencia.

En tanto constituye la unidad de la posibilidad y la *Wirklichkeit*, la contingencia carece de *Grund*, a la vez que posee *Grund* (LLW 384). Ella contiene la inmediatez de la posibilidad, estando asumida en la inmediatez, con lo cual, la contingencia no es ser mediado ni tampoco puesto, sino pura inmediatez. Al carecer de mediación y ser pura inmediatez, la contingencia no posee *Grund* (LLW 291). En tanto ella contiene también la posibilidad como inmediata, al igual que la *Wirklichkeit* determinada como contingente carece de fundamento, tampoco la posibilidad posee *Grund*. Pero, a la vez, lo contingente posee *Grund*. La *Wirklichkeit* es un ser meramente posible, estando puesta formalmente por la reflexión; con lo cual, como contingente, la *Wirklichkeit* posee un *Grund*. Igualmente, lo posible es puesto como un *Ansichsein* formal, no estando exento de la reflexión y en consecuencia lo posible tiene un *Grund*. Lo contingente en su inmediatez carece de *Grund*, pero considerando que tanto la *Wirklichkeit* y la posibilidad que contiene son puestas por la reflexión, entonces lo contingente tiene un *Grund*. Por tanto, que lo contingente sea en su inmediatez y no posea ningún *Grund* se debe a que es contingente, a la vez que se debe a que es contingente que posea un *Grund* en tanto contiene lo puesto.

Debido a esta coincidencia en el *Grund*, la contingencia es la necesidad. Ella es el devenir inmediato de la posibilidad en *Wirklichkeit*, a la vez que con inmediatez la *Wirklichkeit* deviene en la posibilidad. Volcándose inmediatamente una en otra, coinciden, tanto consigo como con la otra. En la contingencia la posibilidad y la *Wirklichkeit* resultan idénticas entre sí, y esta identidad es la necesidad. La contingencia contiene la posibilidad y la *Wirklichkeit*, a la vez que la coincidencia entre la posibilidad y la *Wirklichkeit* es la necesidad. Por tanto, la contingencia es la necesidad. Pero es la misma necesidad la que es en el mismo acto el asumir el ser puesto (o acto de poner la inmediatez y el *Ansichsein*), como acto de determinar esta asunción como ser puesto. Por consiguiente, la necesidad misma se

determina como contingencia: en su ser se repele a sí; en esta repulsión ha retornado a sí y en este retorno se ha repelido a sí misma.

La necesidad formal contiene la *Wirklichkeit* real. Ella es la unidad de los momentos formales carentes de subsistencia de la posibilidad y de la *Wirklichkeit* que en su inmediatez se remiten mutuamente. La necesidad, entonces, es así simple, formal e indiferente a sus momentos. A partir de su momento de la *Wirklichkeit*, la necesidad es *Wirklichkeit*, pero en tanto unidad indiferente a la posibilidad y a sí misma, es *Wirklichkeit* con contenido, no meramente formal. Pero al ser un contenido indiferente, también contiene la forma, los momentos carentes de subsistencia, con lo cual el contenido es multiformemente variado. La necesidad formal como *Wirklichkeit* es real.

La *Wirklichkeit* real contiene también en sí a la posibilidad como real. Porque ella en tanto real es el mundo existente que no se disuelve en el fenómeno, sino que es a la vez *Ansichsein* y reflexión de sí. Ella es subsistente de suyo que tiene su esencialidad determinada en otro subsistente de suyo. En tanto contiene el momento del *Ansichsein*, que está dentro de una de las determinaciones de la forma, que al ser lo ente diferenciado de mero *Ansichsein* es la posibilidad. Con lo cual, la posibilidad está contenida en la *Wirklichkeit* real. Pero ella ya no es la reflexión en sí de la identidad de lo que carece de contradicción, lo meramente en sí, sino que está comprometida con las determinaciones de la *Wirklichkeit* real como subsistentes en sí, con las condiciones y circunstancias de lo multiformemente variado, con la cosa, con lo cual la posibilidad contenida en la *Wirklichkeit* real ya no es solo formal sino también real. La posibilidad real es propia de una cosa y refiere a la multiplicidad de circunstancias de su existencia inmediata.

Pero a la vez, la *Wirklichkeit* real es la posibilidad real. La multiforme variedad de esta existencia es tanto *Wirklichkeit* real como posibilidad real, pero en una identidad solo de contenido e indiferente a ellas como determinaciones de forma, con lo cual la unidad entre ambas es aún formal. Pero la *Wirklichkeit* real, en tanto inmediata, está determinada en relación con su posibilidad y en esta determinación está reflexionada, siendo ella misma la posibilidad real; ella es la posibilidad real, es el *Ansichsein* de otro y no de sí, que es la posibilidad como posibilidad.

Con la reflexión de la posibilidad real, ella es tanto *Wirklichkeit* como posibilidad. La *Wirklichkeit* como formal consistía en una existencia inmediata y subsistente de suyo, al asumirse a sí, pasa a un ser reflexionado como otro momento, la posibilidad, teniendo su *Ansichsein*. Pero esa existencia también estaba determinada como posibilidad de otro, como *Ansichsein* de un otro, que al asumirse también asume este *Ansichsein*, pasando a la

Wirklichkeit. En esta determinación la posibilidad no transita a otro, como en la posibilidad formal, en la cual en tanto algo era posible también lo era su contrario; la posibilidad real, en cambio, no tiene frente a sí su contrario porque ella es también *Wirklichkeit*. Con su determinación como real, la posibilidad se asume así y con ello, la *Wirklichkeit* deja de estar determinada por la posibilidad como *Ansichsein* otro de sí, a la vez que la posibilidad deja de ser la posibilidad de la *Wirklichkeit* para ser una con ella.

Pero la posibilidad real no es otra cosa que necesidad real. Si lo necesario es aquello que no puede ser de otra manera y la posibilidad contiene en sí la *Wirklichkeit*, lo realmente posible es lo que no puede ser de otra manera, pues de sus condiciones no puede seguirse otra cosa, y entonces hay identidad entre la posibilidad real y la necesidad. Esta identidad no está en la inmediatez del ser, sino en la reflexividad del *Grund*, con lo cual no es cualitativa, sino esencial. La necesidad es en esta identidad real como plena referencia al contenido. En tanto se comprende la posibilidad con determinaciones, circunstancias y condiciones de la cosa, ella no es meramente formal sino real, lo cual es existencia inmediata. La posibilidad real de una cosa es la multiforme variedad de las circunstancias que están ahí, que se refieren a ella. Al principio, ese *Dasein* es indiferente a la forma, pero al ser reflexionado es posibilidad real. La posibilidad real consiste en el todo de las condiciones, una *Wirklichkeit* dispersa, no reflexionada dentro de sí, pero determinada *Ansichsein*, de otra y que debe regresar a sí. Dentro de la posibilidad real, que es tanto posibilidad como *Wirklichkeit*, hay un doble aspecto: la *Wirklichkeit* es la realidad formal (inmediata y subsistente de suyo, que al asumirse ha reflexionado); al asumir la *Wirklichkeit*, que ya no es un pasar sino un coincidir consigo.

La necesidad real no se desliga de la contingencia, sino que la contiene en sí. La necesidad formal no tiene en ella ningún contenido ni determinación. La necesidad real es determinada, en tanto tiene en ella su negación, la contingencia. Ella es necesidad efectiva absoluta. Esa determinación en su simplicidad es primera *Wirklichkeit*, la *Realität*; en consecuencia, la necesidad determinada es inmediata necesidad efectiva. Esta necesidad no puede ser ya de otra manera en tanto su *Ansichsein* es posibilidad y necesidad, por lo cual es *Wirklichkeit* absoluta.

Como *Wirklichkeit*, ella es contingente. Esta *Wirklichkeit* absoluta, por ser ella misma unidad de sí misma y de la posibilidad, es una determinación vacía, es contingencia. Esta vacuidad de su determinación hace de ella una mera posibilidad, una cosa que puede venir a ser de otra manera. Pero esta posibilidad es absoluta, en tanto puede estar determinada tanto

como posibilidad como *Wirklichkeit*. Debido a su indiferencia respecto de sí misma, ella está puesta como determinación vacía, contingente.

La necesidad real no solo contiene la contingencia, como se ha deducido, sin que también adviene en ella; pero este devenir es la exterioridad y él mismo solo es el *Ansichsein* de la necesidad real, al ser solo un inmediato ser determinado. También es el propio poner de la necesidad real: el acto de ponerse a ella misma como asumida, el poner la inmediatez. En este presuponer esta *Wirklichkeit* está determinada como un ser negativo; ella es un coincidir consigo a partir de la *Wirklichkeit* que era la posibilidad real, por tanto, esta nueva *Wirklichkeit* proviene solamente de su *Ansichsein*, de la negación de ella misma. Con ello está inmediatamente determinada como posibilidad, como un ser mediado por la negación. Pero esta posibilidad no es más que este mediar en el *Ansichsein*, ella misma, y la inmediatez de ambos, de igual manera ser-puesto. Por tanto, es la misma necesidad la que es en el mismo acto el asumir el ser puesto (o acto de poner la inmediatez y el *Ansichsein*), como acto de determinar esta asunción como ser puesto. Por consiguiente, la necesidad misma es la que se determina como contingencia: en su ser se repele a sí; en esta repulsión ha retornado a sí y en este retorno se ha repelido a sí misma.

En su realización la forma ha penetrado todas sus diferencias haciéndose transparente y en cuanto necesidad absoluta, una identidad simple consigo misma del ser en su negación en su esencia. La diferencia entre forma y contenido ha desaparecido por la forma indiferente de la que es la unidad de la posibilidad y la *Wirklichkeit*, como de la *Wirklichkeit* y la posibilidad. La necesidad absoluta es la verdad a la que regresan la *Wirklichkeit* y la posibilidad en general, así como la necesidad formal y la real. Ella es, según se ha dado como resultado, el ser que dentro de su negación, dentro de la *Wesen*, se refiere a sí y al *Sein*. Ella es tanto inmediatez simple como simple reflexión dentro de sí, siendo el hecho de que ambas sean una misma cosa. Lo sencillamente necesario es por el solo hecho de que él es; no tiene ni *Grund* ni condición; es *Wesen* pura; su ser es la simple reflexión de dentro de sí; él es por el hecho que él es. En tanto es reflexión, tiene *Grund* y tiene condición, pero solo se tiene a sí por *Grund* y condición. Es *Ansichsein* pero su ser en sí es su inmediatez, su posibilidad es su *Wirklichkeit*. Luego es por el hecho de ser; al ser la coincidencia del ser consigo, es *Wesen*; pero como esto simple es de igual manera simplicidad inmediata, es *Sein*.

La necesidad absoluta es la verdad a la que regresan la *Wirklichkeit* y la posibilidad en general, así como la necesidad formal y la real. Ella es, según se ha deducido como resultado, el *Sein* que dentro de su negación, dentro de la *Wesen*, se refiere a sí. Ella es tanto inmediatez simple, o ser puro, cuanto simple reflexión dentro de sí pura. Ella es el hecho de que ambas

sean una misma cosa. Lo sencillamente necesario es por el solo hecho de que él es; no tiene ni *Grund* ni condición; es *Wesen* pura; su *Sein* es la simple reflexión de dentro de sí; él es por el hecho que él es. En tanto es reflexión, tiene *Grund* y tiene condición, pero solo se tiene a sí por *Grund* y condición. Es *Ansichsein*, pero su ser en sí es su inmediatez, su posibilidad es su *Wirklichkeit*. Luego es por el hecho de ser; al ser la coincidencia del *Sein* consigo, es *Wesen*; pero como esto simple es, de igual manera, simplicidad inmediata, es *Sein*.

La necesidad absoluta es reflexión o la forma de lo absoluto; unidad del *Sein* y la *Wesen*, inmediatez simple que es negatividad absoluta. Por un lado, sus determinaciones no se dan como esencialidades, sino como lo ente multiformemente variado, como *Wirklichkeit* diferenciada que tiene subsistencia. Por otro lado, al ser su referencia la identidad absoluta, ella es el acto absoluto de tornarse su *Wirklichkeit* en su posibilidad y en *Wirklichkeit* su posibilidad. La necesidad absoluta es por consiguiente ciega. Por un lado, la posibilidad y la *Wirklichkeit* tienen reflexión dentro de sí en cuanto reflexión dentro de sí, y ambos existen como libre *Wirklichkeit* de los que ninguno de ellos parece dentro de otro, y cada uno de ellos es lo necesario dentro de sí. La necesidad absoluta está recluida dentro del ser, el contacto de una con otra aparece por consiguiente como una “vacía exterioridad”: la *Wirklichkeit* de uno dentro de otro es la *Realität* que solo es contingencia. El *Sein* está puesto como lo absolutamente necesario, como la mediación consigo que es una negación absoluta de la mediación-por-otro, como *Sein* que es solo idéntico al *Sein*; un otro que tenga *Wirklichkeit* dentro del *Sein* está determinado como siendo sencillamente solo posible, como vacío ser puesto.

Esta contingencia es la necesidad absoluta, es la esencia libre de esa *Wirklichkeit* en sí necesarias. En esta *Wirklichkeit* no hay una apariencia porque está fundada dentro de sí, manifestada solo en sí al ser solamente *Sein*. Pero la simplicidad del *Sein* es la negatividad absoluta, ella es su libertad carente de apariencia. El *Sein* es la contradicción consigo mismo: siendo como su otro, su nada, tan libre como lo es en su ser.

La manifestación de la determinidad no es otra cosa que el hundimiento del *Sein* en otro. El parecer que irrumpe, la reflexión, está en los entes como devenir inmediato e inicial del *Sein* a la *Nichts*. Pero también vale la inversa: el *Sein* en la misma medida es *Wesen* y el devenir es reflexión o parecer, apariencia. La exterioridad es su interioridad, su referencia es identidad absoluta; y el pasar de realmente efectivo, del *Sein* a la *Nichts*, es coincidir consigo mismo; la contingencia es necesidad absoluta; ella misma es la presuposición de aquellas realidades absolutas.

La identidad del *Sein* consigo mismo es la sustancia. Ella es esta unidad en cuanto dentro de su negación, de la contingencia. Ella es la sustancia en cuanto relación consigo misma. La ciega transición de la necesidad es más bien la exhibición de lo absoluto, el movimiento dentro de sí del mismo que al exteriorizarse se muestra más bien a sí.

En síntesis, la necesidad de la *Wirklichkeit* se deduce mediante los momentos de la contingencia, la posibilidad y la necesidad, cada uno de los cuales tiene un momento formal, real y absoluto. El punto central de la deducción es la negación entre la posibilidad formal y la posibilidad real: la primera remite a la nulidad de lo absoluto abismal, la segunda a las condiciones que dan lugar a la necesidad absoluta. (i) La nulidad absoluta producto de la identidad absoluta de la existencia se da como *Sein* y no *Sein*, como contingente que pasa del *Sein* al no *Sein*, dando lugar a que la *Realität* se manifieste en la *Wesen*. La contingencia es la unidad de la *Wirklichkeit* formal, que se corresponde con una *Wirklichkeit* determinada cuyo contrario es igualmente posible, y con la posibilidad cuyo valor es idéntico a la *Wirklichkeit* contingente. Lo contingente carece de *Grund* a la vez que tiene por *Grund* todo lo contingente; esta identidad es la necesidad formal; el *Sein* inmediato carece de *Grund*. Tiene su *Wirklichkeit* por otro dentro del *Grund*, mientras el ser puesto de este *Grund* de sí es él mismo. La posibilidad de la necesidad es entonces una posibilidad asumida. La contingencia es necesidad porque lo posible está determinado como posible asumido en inmediatez y repellido del fundamento y de lo fundamentado, también porque la referencia fundamental está asumida y fuera del *Sein*. (ii) Pero cabe distinguir entre lo meramente posible, que carece de ser en otro, y lo posible real, que tiene su ser en otra cosa. La *Wirklichkeit* no meramente formal tiene como contenido la multiforme variedad cuya existencia es en el mundo fenoménico; ella no es la existencia propia del fenómeno -que se disuelve y es pura nulidad-, sino la multiforme variedad sin tránsito y subsistente de suyo. Como la posibilidad real contiene las determinaciones, circunstancias y condiciones de la cosa, ella se hace *Ansichsein* como *Ansichsein* de otro, convirtiéndose en *Wirklichkeit*. La necesidad dependiente del contenido es la necesidad real, la cual está en referencia a la posibilidad real, que tiene la contingencia en sí; mientras la necesidad formal no tiene en ella ningún contenido ni determinación, la necesidad real es determinada, en tanto tiene en ella la contingencia, y con ella a la negación; ella es así necesidad efectiva absoluta. (iii) En relación con la posibilidad real es posible la necesidad absoluta como lo que contiene en sí lo irrestricto, posible y contingente. En su realización la forma ha penetrado todas sus diferencias y se ha hecho transparente, y, en cuanto necesidad absoluta, una identidad simple consigo misma del ser en su negación. La diferencia entre forma y contenido ha desaparecido por la unidad formal de

la posibilidad y la *Wirklichkeit*. Lo absoluto es entonces la verdad a la que regresan la *Wirklichkeit* y la *posibilidad* (formal y real), así como la necesidad (formal y la real). La necesidad absoluta entonces (a) es reflexión o la forma de lo absoluto, unidad del *Sein* y la *Wesen*, inmediatez simple que es negatividad absoluta; (b) sus determinaciones no se dan como esencialidades sino como lo ente multiformemente variado, como *Wirklichkeit* diferenciada que tiene figura de subsistencia, distintas unas de otras; (c) al ser su referencia la identidad absoluta, ella es el acto absoluto de tornarse su *Wirklichkeit* en su posibilidad y su posibilidad en *Wirklichkeit*; (d) ella es contingencia en tanto es la esencia libre de esa *Wirklichkeit* en sí necesaria, en la cual no hay apariencia porque está fundada dentro de sí. La manifestación de la determinidad no es otra cosa que el hundimiento del *Sein* en otro. La apariencia que irrumpe, la reflexión, está en los *Dasein* como devenir tránsito del *Sein* a la *Nichts*. Pero también vale la inversa: el *Sein* es en la misma medida *Wesen* y el devenir es reflexión o apariencia. La exterioridad es su interioridad, su referencia es identidad absoluta; y el pasar de *Wirklichkeit*, del ser a la nada, es coincidir consigo mismo; la contingencia es necesidad absoluta; ella misma es la presuposición de aquellas realidades absolutas. La identidad del ser consigo mismo es la sustancia. Ella es esta unidad en cuanto dentro de su negación, dentro de la necesidad.

Por tanto, si la *Realität* es el reino de lo posible, la *Wirklichkeit* es el reino de lo necesario. La *Realität* es el reino de lo posible, que formalmente considerado es tanto imposible como posible. Con lo cual, en ella propiamente reina lo contingente, lo que puede tener existencia, como también carecer de ella. Esencialmente considerada, en la *Realität* abunda la contingencia sin necesidad. Ponderada fenomenológicamente, según los términos de la experiencia que la conciencia hace de sí en su trayecto hacia el saber absoluto, la *Realität* es la naturaleza que la razón observa, pero en la cual ella no se reconoce como puesta o se identifica con ella unilateralmente, abstractamente. En el marco del debate entre el realismo y el idealismo en torno a la realidad, la *Realität* es lo sensible diverso, disperso y contingente; o es la construcción conceptual coherente que carece de efectividad, una idea posible, incluso bella, pero no real.

Pero la posibilidad mienta la contradicción en tanto en la logicidad del *Sein* lo posible es también imposible, a la vez que lo imposible es posible. Al asumir la contradicción en sí, la unidad omnímota del todo como absoluto ya no es mera inmediatez contingente, no es la unidad inmediata del todo, sino la unidad reflexiva de la totalidad que halla en la contradicción su fundamento. Con ello la *Realität* se interioriza transformándose propiamente en *Wirklichkeit*, la unidad de la *Wesen* - como verdad de la determinación del *Sein*- y la

existencia. En ella la contingencia no es lo que es y no es, sino la unidad efectiva de la posibilidad y la *Wirklichkeit*, siendo la necesidad la efectiva unidad entre ambas. O dicho en otros términos, en la *Wirklichkeit* la contingencia se hace necesidad. Ésta asume en sí la contingencia transformándose en absoluta, en la necesidad de lo absoluto. La *Wirklichkeit* es la unidad reflexiva de lo absoluto que asume como fundamento la contradicción en la determinación de su necesidad. Entonces el reino de lo necesario es la *Wirklichkeit*. Allende las fronteras de este reino, lo contingente subsiste en la *Realität*, pero sin transfigurarse en necesario, carente de verdad para el pensar puro y, por tanto, de interés para él.⁵⁸

§ 5. La necesidad y la libertad en la realidad efectiva

La necesidad absoluta es la sustancia. Ella no es el *Sein* del comienzo del movimiento intralógico, sino que es *Sein* en tanto mediación absoluta consigo, por lo cual la necesidad absoluta es relación absoluta (LLW 394). En tanto unidad del *Sein* y la *Wesen*, la relación absoluta es el *Sein* dentro de todo *Sein*, el cual no es lo inmediato carente de reflexión, ni tampoco un ser abstracto que sustentase la existencia y el fenómeno. Este *Sein* es la *Wirklichkeit* inmediata absolutamente reflexionada dentro de sí subsistiendo en y para sí. Este *Sein* es la sustancia. Como unidad del *Sein* y la *Wesen*, la sustancia es la apariencia que se refiere a sí en tanto *Sein*, pero también es el *Sein* puesto idéntico a sí, con lo cual supone el subsistir en y para sí, a la vez que la accidentalidad de la totalidad fenoménica.

La sustancia expone el *Sein* y la *Wesen* (LLW 395). Como apariencia ella es la identidad de la posibilidad y la *Wirklichkeit*. La vinculación entre ambas, según la inmediatez, es el volcarse inmediato de una a otra, el volcarse en tanto algo que es solo para el otro; por lo cual, el parecer es primeramente devenir como surgir y perecer según la logicidad de la inmediatez (LLS 44). Pero como esencialmente el *Sein* del que se trata ya no

⁵⁸ La dinámica entre la necesidad y la contingencia sustenta la distinción entre la *Realität* y la *Wirklichkeit*, pero también la pesquisa del pensar puro mismo porque él busca el saber y la verdad, la cual solo puede hallarse en lo necesario, no en lo que puede ser o no ser, en lo que desaparece en su contingencia. Como afirma Heirich: “Para el concepto de necesidad es ciertamente necesario que haya lo determinado como tal. Y si la necesidad no ha de ser simple relación condicionada entre contingentes y, por tanto, ella misma contingente, sino necesidad real, entonces hay que asumir de hecho que ella es un autoponer sus condiciones presupuestas (...). [En esta estructura] se unen analíticamente contingencia y necesidad. Solo si se da lo absolutamente contingente es pensable la necesidad. En relación con lo necesario, lo condicionante determinado es contingente de manera absoluta, precisamente porque para lo necesario la contingencia misma es necesaria” (Henrich, D. (1990 [1967]). “Teoría hegeliana sobre la contingencia”, en Dieter Henrich, *Hegel en contexto*. Trad. A Diaz. Caracas: Monte Ávila, p. 203). Pero en esta vinculación lo necesario es la contingencia, no así lo contingente mismo como *Dasein*: “Lo necesario es la contingencia, pero no lo contingente, y por ello lo contingente determinado no es objeto de interés sustancial” (*Op. cit.*, p. 206). El pensar absoluto no niega el ser de lo contingente, pero admite como necesario solo la contingencia en sí misma, con lo cual lo contingente no representa para él un interés.

es la pura inmediatez sino la apariencia, la vinculación entre la posibilidad y la *Wirklichkeit* se da entre dos seres que reflexionan uno en otro. El reflejarse mutuo de ambos consiste en el movimiento de la accidentalidad, que en su ondulación expone el parecer mutuo de las determinaciones de la esfera del *Sein* y las determinidades reflexivas de la esfera de la *Wesen*. En el movimiento de la accidentalidad, el algo de la inmediatez tiene el contenido que es indiferente forma reflexionada; al ser determinado, el contenido del algo pasa a otro, poniendo la diversidad, la cual pasa a la contraposición regresando a su *Grund*, la reflexión. Dentro de sí, la reflexión se asume como posibilidad en tanto en sí, que en su pasar como reflexión es lo necesario realmente efectivo. Con ello el movimiento de la accidentalidad de la sustancia es su surgir desde sí misma, él es la actuosidad (*Actuosität*) de la sustancia.

La actuosidad de la sustancia es la necesidad sustancial (*LLW 396*). Debido a su surgir de sí la sustancia comprende toda la accidentalidad, a la vez que la accidentalidad es la sustancia misma. Ella es la identidad del parecer, la totalidad del todo, pero el diferenciarse entre identidad inmediata del *Sein* y la alternancia de accidentes, la sustancia es solo posibilidad encerrada en su en sí, es mera apariencia. Como alternancia de accidentes la sustancia es absoluta potencia que se manifiesta trasponiendo la *Wirklichkeit* en posibilidad, a la vez que reduce la *Wirklichkeit* a posibilidad. Por un lado, la potencia sustancial lleva la posibilidad a la *Wirklichkeit* y por otro, lleva la *Wirklichkeit* a la posibilidad, con lo cual la posibilidad y la *Wirklichkeit* coinciden y son idénticas en la potencia sustancial. La identidad entre ambas consiste en la necesidad, por lo cual, la unidad de ambos en la potencia de la sustancia es la necesidad sustancial.

En tanto necesidad sustancial, la sustancia es potencia, el término medio entre el persistir de los accidentes en la negatividad y el ser puesto dentro de su consistencia. Como término medio es la unidad de la sustancialidad y la accidentalidad, y sus extremos no tienen subsistencia. Por lo cual, la sustancialidad es solo la relación inmediatamente evanescente. La accidentalidad es sustancia debido a la potencia, pero sin estar puesta como idéntica a sí; a la vez que la sustancialidad tiene a la accidentalidad por su ser puesto, sin ser ella misma lo puesto, con lo cual, la sustancia no es sustancia en tanto sustancia misma. La sustancia es entonces solo en tanto interioridad de los accidentes, a la vez que éstos son solo en tanto interiores a la sustancia. Esta relación corresponde al devenir, pero la sustancia es también reflexión, como negatividad referida a sí que es ponente, siendo para sí.

La relación sustancial es relación de causalidad (*LLW 396*). La sustancia pone y diferencia de sí las accidentalidades, las determinaciones, siendo lo puesto ella misma. Este

ser puesto, como solamente puesto, es la sustancialidad asumida como efecto (*Wirkung*)⁵⁹ que la sustancia pone en su determinar, no como otro, sino como sí misma; con lo cual la accidentalidad es la exhibición de la sustancia en su devenir; a la vez, la actuosidad de la sustancia como potencia es ante el efecto y en sí misma causa. La relación entre efecto y causa es la relación de causalidad, por lo cual, la asunción de la relación sustancial es la relación de causalidad.

La causa (*Ursache*) parece lo originario ante el efecto (*LLW* 397).⁶⁰ Éste es el ser puesto de la causa, de la sustancia; pero a la vez es ser puesto en tanto idéntico a sí, con lo cual la causa está en el efecto como reflexión en sí del ser puesto en tanto ser puesto. El efecto es tal en tanto contiene en sí la causa, con lo cual ella es lo originario de sí, lo no puesto que a su vez pone.

Pero a la vez la causa es tal en tanto se pone como efecto. La sustancia como reflexión no es meramente en sí, sino su propio determinar en tanto retorno a sí, siendo también lo en sí de lo puesto por ella. Como causa la sustancia es *Realität*. Esta primera *Wirklichkeit*, como determinidad de la relación sustancial, es el efecto. Con lo cual, la sustancia como causa tiene *Wirklichkeit* únicamente dentro del efecto, siendo la necesidad, la interioridad de la causa en el efecto. La sustancia pone su *Wirklichkeit* como efecto, con lo cual, en él la causa es *Realität*, *Wirklichkeit* idéntica a sí. Ante la causa el efecto es necesario al ser su manifestación, con lo cual, el efecto es la necesidad de la causa.

Por esta necesidad la causa y el efecto se identifican mutuamente. La causa es tal en tanto produce un efecto, no siendo nada más que la determinación de producir un efecto; el efecto es tal en tanto es producido por una causa, no siendo nada más que la determinación de ser producido por una causa. Sin causa, no hay efecto, a la vez que sin efecto no hay causa. Con lo cual el efecto contiene todo lo que la causa contiene, a la vez que la causa contiene todo lo que el efecto contiene. En esta identidad se asume la distinción de lo que es puesto y lo que es en sí, con la consiguiente extinción de la causa en el efecto y del efecto en la causa, siendo esta inmediatez la vinculación entre causa y efecto.

La identidad de la causa y el efecto es la asunción de la potencia y la negatividad de la causa, siendo la unidad indiferente de las distinciones de forma, el contenido. Éste se relaciona con la forma que es la causalidad como solo en sí. En esta vinculación ambos son

⁵⁹ El término “*Wirkung*”, tan caro para la decantación de la *Lógica objetiva*, puede ser vertido al español como “efecto” (según hacen Algranati y Mondolfo como también Duque). Pero también puede ser trasladado como resultado, influencia o consecuencia. En la deducción de la relación absoluta, Hegel hace jugar estos múltiples sentidos, pero optamos por traducir “*Wirkung*” solo como “efecto”

⁶⁰ Para una especificación del término “*Ursache*”, ver Capítulo I, nota 5.

diversos, siendo ante el contenido la forma una causalidad inmediata real y por ello contingente. A la vez el contenido, al ser determinado, es en sí diverso, implicando tanto el uno como el otro del uno en su determinación inmediata. Así la causa está determinada por su contenido, siendo la *Wirklichkeit* inmediata, *Realität*, con lo cual la sustancia es realmente efectiva y finita. La relación de causalidad es con ello, en cuanto forma, infinita potencia absoluta cuyo contenido es la pura necesidad, a la vez que en cuanto causalidad finita tiene un contenido que deviene en la referencialidad exterior, la cual se hunde en la potencia infinita de la sustancia en una regresión ilimitada. Es la sustancia la que se pone como subsistente de sí, a la vez que como ser puesto, siendo lo mismo lo que vale, ya sea por causa, ya sea por efecto.

La causa y el efecto son una sola cosa, pero debido a la exterioridad de la forma son también exterior a sí, con lo cual en su unidad están determinadas con distinción. La causa tiene un efecto que a la vez es causa de otro efecto, que a su vez es también causa, constituyendo una regresión ilimitada. Con ello la causa no se extingue en su efecto, sino que se da de nuevo en el efecto, el cual, desaparece en la causa, pero para darse nuevamente existencia en ella. La causa se hace efecto, el cual a su vez se hace causa, y en este movimiento se perpetúan ambos desapareciendo en su otro y retornando a sí en su extinguirse. Al ponerse, causa y efecto se asumen, y al asumirse se ponen, con lo cual su ser en el otro es el propio poner de cada una. En consecuencia, la causalidad se presupone, se pone y al hacerlo se determina a sí misma; al presuponerse a sí, la causalidad a sí misma se condiciona. En la presuposición, la reflexión que solo era extrínseca a la identidad de la causa y el efecto se asume como ponente estando en vinculación con ella.

En la presuposición de sí, la sustancia es pasiva y activa (*LLW* 404). Frente a la relación sustancial, el *Sein* y la *Wesen*, siendo en sí en su inmediatez, permanecen en la identidad abstracta de sí, siendo con ello lo pasivo. La sustancia como causa se refiere negativamente a sí, siendo sustancia activa. La relación de causalidad en su negatividad de sí carece de sustrato en el cual efectuarse, careciendo de la determinidad, pero también de la determinación de forma y su distinción, con lo cual lo originario de la sustancia es solo causalidad. La sustancia se ha presupuesto y con ello la sustancia pasiva es el sustrato de la activa. La sustancia actúa sobre sí, sobre la sustancia pasiva, como sobre otro de sí, con lo cual asume este otro retornando a sí desde ella, a la vez que en este asumir determina la otra de sí. En tanto retorno a sí, lo puesto es un efecto suyo, a la vez que como presuponer pone su efecto en otro, la sustancia pasiva, determinándose a sí misma como otro.

La sustancia pasiva se manifiesta como interacción perpetúa (LLW 407). Ella reacciona a la activa mutando en causa. Siendo en sí, ella recibe dentro de sí la acción de la sustancia activa. Lo en sí de ella es lo puesto por otro y resulta su en sí. Siendo ella un en sí puesto recibido de otro, este es su propio en sí, por lo cual ella misma se expone como causa de sí, y, por tanto, como causa. La causa tiene su *Wirklichkeit* solo en su efecto, con lo cual, en tanto se suprime el efecto, se suprime también la causa sustancial. En su reacción ante la acción de la sustancia activa, la sustancia pasiva la asume en sí suprimiendo su efecto dentro de sí. La causalidad desaparece entonces dentro de una identidad inmediata surgiendo en otra sustancia. La sustancia pasiva surge como causal desde la acción de la sustancia activa en ella, trasmutando la acción en reacción, que retorna a sí en una infinita interacción.

La interacción (*Wechselwirkung*)⁶¹ es la causalidad misma. Dentro de la causalidad condicionada, la inmediatez presupuesta ha sido asumida, mientras que lo condicionado de la actividad causal resulta una mera influencia (*Einwirkung*), siendo pasividad. Esta influencia es mediada porque no proviene de otra sustancia, sino de la propia causalidad condicionada por la misma influencia. La influencia, por tanto, está mediada por ella misma siendo su propia actividad también la pasividad puesta por la actividad. Lo condicionante es lo pasivo, a la vez que lo pasivo es lo condicionado. Lo pasivo es entonces la negación de la causa por sí misma, en tanto ella se hace reflexivamente efecto y al hacerse efecto se hace causa. En consecuencia, la interacción es la causalidad porque dentro del efecto la causa reflexiona a sí siendo causa.

En la interacción tanto la necesidad como la causalidad han sido asumidas. La necesidad es el *Sein* en tanto es, siendo la unidad consigo del *Sein* que se tiene a sí por *Grund*; inversamente, no es *Sein* en la inmediatez porque tiene *Grund*, con lo cual es apariencia, mediación. La causalidad es el transitar de la causa como lo originario a ser puesto o apariencia e inversamente de lo puesto a lo originario, siendo la identidad interna del *Sein* y de la apariencia. Por tanto, la necesidad y la causalidad contienen a la vez la identidad inmediata como cohesión y como reflexión, como también la sustancialidad absoluta de los diferenciados y su contingencia, por lo cual ambas contienen la contradicción absoluta.

A partir de ello la necesidad se hace libertad (LLW 409). La necesidad no desaparece, sino que se hace manifiesta su necesidad interna; en esta manifestación ella es el idéntico movimiento de lo diferenciado, la reflexión dentro de sí de la apariencia como apariencia, y con ello la necesidad se convierte en libertad. La contingencia también se hace libertad

⁶¹ Algranati y Mondolfo vierten el término “*Wechselwirkung*” a nuestro idioma con el sintagma “acción recíproca”, mientras de un modo más sintético, Duque utiliza “interacción”. Continuamos esta segunda elección.

porque los lados de la necesidad están puestos ahora como identidad, siendo puestas ahora como una misma reflexión.

Al coincidir la necesidad y la libertad, la sustancia absoluta se hace concepto transitando la *Wesen* al *Begriff* (concepto). La sustancia ya no se repele como necesidad en su exhibición (*LLW* 370), ni tampoco se desintegra en lo contingente de una multitud de sustancias exteriores unas de otras, como en la relación de causalidad (*LLW* 396). La sustancia absoluta ahora se diferencia. Por un lado, se diferencia en la totalidad originaria que era la sustancia pasiva, que siendo reflexión de sí desde la determinidad contiene dentro de sí su ser puesto y es ella idéntica consigo; de este modo, la sustancia absoluta se diferencia como lo universal. Por otro lado, ella se diferencia en la totalidad que era la sustancia activa, que va desde la determinidad a la negación de la determinidad siendo igual al todo como negatividad idéntica a sí; de este modo, la sustancia absoluta se diferencia como lo singular. Pero lo universal es la negatividad de lo singular en tanto él es propiamente universal al contener la determinidad como asumida. A la vez lo singular es la identidad de lo universal en tanto siendo lo negativo. La identidad simple que contiene en unidad la determinidad de lo singular y la reflexión dentro de sí de lo universal en la particularidad. La sustancia absoluta, por tanto, se diferencia en tres totalidades: lo universal, lo singular y lo particular. Aunque siendo tres son uno porque la referencia negativa se diferencia en dos, universal y singular, pero que dentro de la simplicidad de la determinidad se identifican y hacen una sola, lo particular. La unidad de las tres totalidades es el *Begriff*, el reino de la libertad.

En síntesis, la necesidad absoluta es la sustancia en cuanto relación consigo misma. La ciega transición de la necesidad es más bien la exhibición de lo absoluto, el movimiento dentro de sí que al exteriorizarse se muestra a sí. La necesidad es la relación absoluta como sustancia que en su concepto inmediato es la vinculación de los accidentes con ella misma; al determinarse como ser para sí frente a otro, la relación absoluta como real es relación de causalidad; en tanto se refiere a sí, ella es interacción, con lo cual la relación absoluta se pone con las determinaciones que contiene. Ella se manifiesta en su autodeterminación, con lo cual es *Begriff* y libertad. De este modo la necesidad absoluta de la *Wirklichkeit* es autodeterminación. Para ello (i) la sustancia ha de ser concebida como relación de ir hacia sí; en tanto *Abgrund* ella es el negarse a sí o el infinito ir hacia sí. (ii) Debido a esto la causa y el efecto se identifican, al igual que la acción y su consecuencia, y (iii) la interacción resulta la infinita actividad de sí, en sí y para sí. La conclusión de la *Lógica objetiva*, y condición

lógica de su pasaje a la *Lógica subjetiva*, ámbito del concepto, sería la *Wirklichkeit* como “la unidad de la *Wesen* y la existencia” (LLW 369)⁶².

La libertad mentada en la sustancia en el marco de la *Wirklichkeit* habrá de determinarse y manifestarse en la esfera del *Begriff* como subjetiva, siendo aún inmediatez mediada en lo objetivo. Esta libertad consiste en la producción y determinación de sí de la sustancia, siendo un sentido formal de la libertad. Nada hay fuera de la sustancia, a la vez que todo existe en ella. La sustancia pone lo contingente y lo necesario de sí, con lo cual se pone a sí misma, produciéndose a sí misma. En esta autoproducción de sí, la sustancia se determina, poniendo también su limitación y su propia condición de sí. La absoluta referencia a sí de la sustancia es su necesidad, pero en tanto ella es también el resultado de esa referencialidad a sí, esta necesidad es también su libertad. En ello consiste la libertad inmediata mediada de lo objetivo en la *Wirklichkeit*.

En la identidad entre libertad y necesidad mentada, el pensar puro pone el traspaso de lo objetivo a lo subjetivo, pero primeramente ella constituye una identidad inmediata. En la sustancia hay libertad porque hay necesidad, a la vez que hay necesidad porque hay libertad. La necesidad, como la identidad de la posibilidad y la *Wirklichkeit* es asumida en la sustancia como producción y determinación de sí, poniéndose ella como libertad. A la vez la sustancia es el propio sustrato y condición de su necesidad, con lo cual ella es actividad y pasividad de sí, siendo su necesidad propiamente libertad. En la libertad se asume a sí la necesidad, a la vez que en la necesidad se pone la libertad. En esta asunción la distinción entre lo necesario y lo no necesario, entre lo libre y lo no libre, ha encontrado en la sustancia su *Grund*, siendo la diferencia entre ellos una identidad inmediata mediada en su *Grund*. Esta inmediatez habrá de determinarse manifestándose en el reino de la libertad del *Begriff* como universal, singular y particular. En este manifestarse la libertad habrá de adquirir su especificidad lógica para el pensar puro.

Pero en su identidad con la necesidad en la *Wirklichkeit*, al constituir el tránsito de la sustancia objetiva a la subjetividad, la libertad formal inmediata mediada cumple el segundo requisito para la confutación de la posición sustancial. En lo absoluto había sido deducida la esencialidad necesaria de la posición sustancial en el pensar puro, lo cual exigía el primer requisito de su confutación.⁶³ La sustancia que ella mienta es lo absoluto al constituir la unidad íntegra necesaria de la totalidad. Pero como unidad de lo inmediato determinado, lo absoluto constituye el abismarse de todas las determinaciones del *Sein* y de

⁶² LLW 369: „die Einheit des Wesens und der Existenz“.

⁶³ Cfr. notas 54 y 55.

las esencialidades de la *Wesen*, que sucumbiendo en él encontraban su *Grund*. Lo absoluto no es entonces el letargo abismal carente de todo dinamismo, sino el movimiento perpetuo de retorno a sí de lo absoluto, el regreso perenne a su *Grund*. Como unidad inmediata mediada, lo absoluto se determina formalmente de modo modal a partir de la posibilidad, la *Wirklichkeit*, pero fundamentalmente como necesidad que aúna lo posible y lo efectivo, comprendiendo en sí lo contingente. La necesidad de la sustancia no es entonces la quietud extrínseca y abstracta, sino el movimiento infinito por el cual la sustancia se produce a sí determinándose.

El pensar puro ha deducido en su reflexión a la posición sustancial como necesaria. En otros términos, la posición sustancial consiste en un momento inmanente del pensar. Pero según establecimos anteriormente, si bien éste es un requisito de la confutación, él no es específicamente confutatorio.⁶⁴ La identidad entre la posición sustancial y el movimiento del pensar no implica su superación, sino solo su posicionamiento en el pensar sin mentar su negación. El segundo requisito, en cambio, supone la negación de lo mentado como esencial y necesario, y su conservación dentro de una asunción en un momento superior que lo contenga, por lo cual, él es propiamente el requisito confutatorio. Pero el segundo requisito tiene por condición la cumplimentación del primer requisito, es decir, debe ser inmanente a la posición sustancial como un momento necesario del pensar.⁶⁵

⁶⁴ Cfr. Capítulo III, § 4.

⁶⁵ Sandkaulen ha puesto en discusión la relación entre los dos momentos que componen la confutación del spinozismo (“Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische ‘Widerlegung’ der Spinozianischen Metaphysik” en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 5, 2007, p. 235-275.). Lo interesante de su interpretación reside en que pone en cuestión la totalidad de la *Lehre vom Wesen* y su tránsito a la *Lehre vom Begriff*, con lo cual cuestiona también el tránsito de la *Lógica objetiva* a la *Lógica subjetiva*, y con ello, el paso de la necesidad a la libertad. Para Sandkaulen la confutación es posible a partir de una doble concepción de la sustancia, como absoluto y como relación sustancial. Hegel identifica la sustancia spinozista al absoluto, siendo éste una identidad inmóvil, un *Abgrund* donde toda determinación se hunde. Luego la sustancia se manifiesta como efectiva relación de inmanencia que le permite configurarse como potencia creadora y destructiva que pasa a la relación de causalidad, desencadenando así el desvelamiento de la sustancia y la génesis del concepto. Ambas concepciones, observa Sandkaulen, son incompatibles porque que una, lo absoluto, anula el movimiento al ser el hundirse de todas las determinaciones reflexivas, y en este sentido Hegel dice que lo absoluto es un “inicio” y al mismo tiempo “fin”, porque todo ulterior avanzar a partir de él queda vedado; por otro lado, la relación sustancial motiva el movimiento. Sandkaulen concluye que, si la confutación se da sobre la base de la segunda concepción, como Hegel manifiesta, ello implicaría un desplazamiento no justificado entre la noción de sustancia del primer capítulo y la del tercer capítulo de *Die Wirklichkeit*. La crítica de Sandkaulen da cuenta de la relevancia de la sustancia como *Abgrund* en el pasaje a la *Lógica subjetiva*, la cual el propio Hegel parecería silenciar al exponer la superación de la sustancia al inicio de la *Lehre vom Begriff* (LLB 11) refiriéndose sólo a la relación absoluta como génesis del concepto. Sobre la base de este silencio, Sandkaulen puede acusar la ausencia de un pasaje manifiesto entre la sustancia como *Abgrund* y la relación absoluta, por lo cual no sería claro el enlace lógico entre la sustancia como presupuesto inmediato del concepto y su movimiento dialéctico como génesis de él. Por otro lado, esta crítica de Sandkaulen no pone en cuestión que la relación sustancial traspase a concepto y que por tanto pueda identificarse con su génesis, sino la condición necesaria para que ello ocurra, es decir, que haya un

La deducción del movimiento de la sustancia niega la abstracción y la unilateralidad con que ella se había presentado en el pensar intelectual y que tuvo su expresión más excelsa en la filosofía de Spinoza. Es este movimiento también el que representa su necesidad absoluta, que al constituirse como producción y determinación de sí se presenta como su libertad. La confutación de la posición sustancial alcanza su cumplimentación perfecta en la

enlace entre el absoluto y la relación sustancial. Ella no parecería cuestionar la identidad entre sustancia y absoluto ni la de la relación sustancial con la génesis del concepto, sino el traspasar entre lo que llama la primera versión de la sustancia y la segunda. Sin este enlace la confutación no se sostiene, pues como analizamos anteriormente (Capítulo III, § 4), el segundo momento tiene como condición necesaria el primer momento, pero no ocurre lo inverso, por lo cual la confutación sería sólo externa y no inmanente al movimiento de lo lógico. Una manera de responder a la cuestión planteada por Sandkaulen es mostrar el pasar del movimiento de lo lógico desde el *Abgrund* a la relación sustancial. Hegel alude a este pasaje en una Observación de la *Lehre vom Sein* de 1812, que será suprimida en la edición de 1832 -Sandkaulen utiliza la edición de Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel de la *Logik*, que sólo tiene la edición de 1832 de la *Lehre vom Sein*, y por tanto, no puede considerar este fragmento en su análisis (Cfr. Capítulo II, nota 89)-. Hegel señala que la indiferencia absoluta es el concepto fundamental de la sustancia spinozista (LLS 229). Ella contiene la unidad absoluta de los seres subsistentes de suyo en cuanto su determinación del pensar y el ser, y, por ende, de todas las demás modificaciones de esos atributos. En esa unidad lo pensado es el absoluto que es en sí más no para sí; es la reflexión exterior estancada en que lo seres subsistentes de suyo sean en sí, dentro de lo absoluto, una sola cosa, siendo la diferencia entre ellos ninguna diferencia. Hegel anticipa así la identificación entre absoluto y sustancia en el primer capítulo de *Die Wirklichkeit*, lo absoluto como el abismo de las determinaciones reflexivas. La sustancia spinozista no puede ser otra cosa que el vacío donde sucumben las esencialidades y ello se debe al movimiento propio de la *Wesen*, donde lo absoluto es el resultado de la anulación de lo externo y lo interno como relación esencial. Por eso lo absoluto es el vacío donde sucumben todas las determinaciones. Pero él es puesto como una unidad formal por la reflexión externa, siendo la nulidad un momento necesario de la reflexión externa, del entendimiento. En la Observación mencionada Hegel agrega: lo que falta aquí es que esta reflexión deje de ser externa y venga a ser ella misma el movimiento y la determinación de lo subsistente de suyo. Es decir, asumir la diferencia entre lo subsistente de suyo siendo una sola cosa dentro de la diferencia cualitativa. Por este medio se da a conocer la negatividad absoluta, la indiferencia tanto frente a sí mismo como de su ser otro frente a sí, el concepto de la esencia. Es decir, a lo absoluto la reflexión le es externa, pero debe ser su propio movimiento. Esto se da en la negatividad absoluta, la negación negada. En efecto, el movimiento reflexionante es el movimiento de la nada a la nada, y por este medio vuelve a sí mismo (LLS 250.) Lo que deviene en este transitar es la nada de una nada. La *Wesen* es así el movimiento de nada a nada, pero que “no tiene este movimiento dentro de sí, sino que es el movimiento en cuanto apariencia absoluta misma, la negatividad pura que nada tiene fuera de ella, nada a lo cual negar, sino que se limita a negar su negativo mismo, el cual solamente dentro de este negar es. / Esta pura reflexión absoluta, que es el movimiento de nada a nada, se determina a sí misma ulteriormente”. Permanecer en lo abismal de lo absoluto es mantenerse en la unilateralidad del pensar extrínseco que lo pone ignorando que la negación vuelve a sí misma negándose. Esto desconoce Sandkaulen en el primer momento de la confutación. La sustancia, además del sucumbir abismal de las determinidades, es también la negación que se niega a sí misma, la negación absoluta. Ella no es quietud, sino el dinamismo del retorno negativo a sí. Por esa razón la nada y el abismo son dos caras de la *Wesen*, porque, así como toda determinación es negación, también toda negación es determinación, y por ello la negación abismal es también potencia. Pero en tanto la reflexión es esencialmente retorno negativo a sí, el movimiento es la realidad efectiva propiamente dicha donde los momentos formales de lo absoluto son la realidad efectiva, la posibilidad y la necesidad (LLW 369 – 370.). La unidad de lo absoluto y su reflexión, su negatividad retornando a sí, es la relación absoluta o sustancia, en tanto lo absoluto como relación para consigo mismo. Pero en las formas de la modalidad la reflexión retorna a lo absoluto negándolo. La unidad de lo absoluto y de su negación en las formas de la modalidad es la relación absoluta o la sustancia. Ésta, podría decirse, es la sustancia propiamente dicha -en contraposición a la spinozista- que introyecta la negación de la cual es resultado. La sustancia es al fin de la *Lehre vom Wesen* negación en sí; pero no es aún para sí, siendo ese el rol propio de la *Lehre vom Begriff*.

manifestación de la idea como método absoluto. Pero es en el reino de la *Begriff* que ella habrá de ser propiamente asumida y con ello conservada, aunque en la identidad entre la necesidad y la libertad la posición sustancial puede considerarse confutada.

§ 6. La realidad efectiva en el concepto

Como Hegel había adelantado en la delimitación lógica de los sentidos habituales de *Realität* y que comentamos en el segundo apartado de este capítulo, la *Wirklichkeit* tiene su determinación en el integro movimiento de lo lógico. Primeramente, se determina en la inmediatez del *Dasein* como la unidad del *Ansichsein* y del *Seinfüranderes*; pero adquiere su determinación más específica en la mediación de lo absoluto como la unidad de la existencia y la *Wesen*; teniendo su mayor determinación en la manifestación de su unidad con el *Begriff* en la idea absoluta. Dediquemos unas pocas palabras a este tercer momento.

La idea es la unidad de la *Wirklichkeit* y el *Begriff*, que a diferencia de la mera efectividad es libre. La verdad de la idea es la unión del concepto y la objetividad (*LLB* 176). Ello no se trata de una meta, un punto asintótico, sino que toda la *Wirklichkeit* es solo en la medida en que contenga en sí la idea y la exprese. El mundo objetivo y el mundo subjetivo son entonces la congruencia de la *Wirklichkeit* y el concepto. La realidad que no se corresponde con el concepto es mera contingencia (*LLB* 174)⁶⁶. En tanto idea absoluta, el método es el movimiento del concepto, el cual es todo, siendo su movimiento actividad, movimiento de sí que se realiza efectivamente a sí mismo. El método es el alma y la sustancia, en tanto el todo es concebido y sabido solo sometido al método, siendo lo propio de cada cosa en tanto actividad de su concepto. Lo universal en él no tiene su verdad como abstracto, como posible o unilateral, sino sólo como totalidad concreta (*LLB* 240). El concepto concreto es lo espiritual y lo viviente, siendo lo no-espiritual y lo no-viviente posibilidad real. Desde la verdad del método se afirma que el inicio debe ser desde lo absoluto y que éste es solo en su acabamiento (*LLB* 242).

Una de las conclusiones de la *Logik* es entonces que la *Wirklichkeit* es el contenido integro del método y que a éste nada compete más que la *Wirklichkeit*. Si la *Logik* representa la fundamentación metodológica del sistema, cuya propedéutica la constituye la *Phänomenologie*, mientras su parte real está conformada por la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, es de esperar que el contenido que el método considere en lo real natural y en lo real espiritual se corresponda con la determinación lógica de la *Wirklichkeit*.

⁶⁶ Cfr. nota 58.

§ 7. La realidad efectiva en la filosofía del espíritu

La determinación esencial de la realidad efectiva en la lógica hegeliana no pretende responder a la pregunta acerca del qué es la realidad, sino a cómo el pensar constituye en sí la unidad de lo real efectivo como una totalidad. Su determinación no consiste en una instancia de la filosofía real, ya sea la naturaleza o el espíritu, sino en un momento del método absoluto del pensar puro. La realidad efectiva es una noción central en la consolidación sistemática de la filosofía hegeliana. Ella opera metodológicamente en el movimiento dialéctico de la filosofía real porque el espíritu es propiamente la realidad efectiva, como negación en la naturaleza, como manifestación de sí y retorno a la idea en la filosofía del espíritu. La aproximación exploratoria a su dinámica permite comprender más cabalmente la determinación lógica de la realidad efectiva hegeliana y por ello indagaremos en su dinámica particular en el marco de la filosofía del espíritu objetivo, donde el estado se presenta como la realidad efectiva del pueblo, a la vez que la historia universal es la realidad efectiva del estado.

En continuidad con el pensamiento político del siglo XIX, el concepto de pueblo (*Volk*) aparece fuertemente vinculado al de estado (*Staat*) en la filosofía del espíritu hegeliana. El estado mismo es caracterizado como el “el espíritu de un pueblo”,⁶⁷ a la vez que se afirma que el fin sustancial de un pueblo consiste en ser un estado y mantenerse como tal.⁶⁸ Pero el pueblo puede presentarse como mera inmediatez, como simple posibilidad real carente de realidad efectiva, por lo cual su concepto debe ser deducido para su efectividad en el estado. Es esto lo que pretende efectuar la filosofía hegeliana del derecho. En primer lugar, se presenta la representación del pueblo como enlace inmediato entre individuos como insustancial; en contraposición a ella se mienta la figura de la multitud que supone la mediación universal de la familia y la sociedad civil. En segundo lugar, el pueblo es mentado ya no en el marco civil, sino en vinculación con el poder político por medio de la representación de los estamentos en el parlamento; en esta figura el pueblo permite la

⁶⁷ Hegel, G. W. F. *Hauptwerke in sechs Bänden. Band V: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hamburg. Felix Meiner Verlag, 2015, [en adelante *PR.*], p. 281. Si bien no se trata de una versión española de esta edición, la traducción de J. L. Vermaal: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004 [1975], se corresponde íntegramente con la letra de Hegel en la edición canónica, razón por la cual, en general utilizaremos la versión de Vermaal.

⁶⁸ Hegel, G. W. F. *Hauptwerke in sechs Bänden, Band VI: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg. Felix Meiner Verlag, 2015 [en adelante *Enz.*], 545.

realidad efectiva del estado cumpliendo su finalidad sustancial. Por último, el pueblo en tanto estado es condición singular y natural del devenir del espíritu en la historia universal.

Hegel critica la representación del pueblo como unidad originaria e inmediata que fundamenta el estado (PR 10 – 13, 16 – 17). Esta representación concibe al pueblo como el enlace fraterno entre diversos individuos; esta unidad es inmediata en tanto los vínculos entre los individuos son directos y carecen de mediaciones. También se trata de una unidad primaria que subordina los demás enlaces posibles entre los individuos; debido a este carácter, el pueblo determinaría al estado tanto en su constitución como en su desarrollo.⁶⁹ El filósofo de Stuttgart señala la piedad como fundamento de esta representación del pueblo (*Frömmigkeit*) (PR 10). Ella no sigue razones, sino que lega al sentimiento y a la interioridad la determinación de las acciones; de este modo pone la opinión subjetiva como regla y deber de la acción (PR 155). Ello implica la subordinación del orden ético y la objetividad de las leyes a la interioridad de la creencia subjetiva y la reducción del mundo objetivo a la inmediatez del sentimiento. El pueblo resulta así el enlace sin mediación entre los elementos de la opinión y el arbitrio subjetivo, es decir, entre la particularidad y la satisfacción de sus necesidades (PR 124, 187).

Pero la ley es la racionalidad del mundo ético (PR 10). Ella se opone a la satisfacción de la particularidad porque es la universalidad y la determinación que impiden al sentimiento encerrarse en su interioridad. Por ello, afirma Hegel, la característica principal del pueblo como unidad inmediata es el odio (*Haß*) ante la ley (PR 242).⁷⁰ La particularidad reacciona ante la racionalidad ética contraponiendo la inmediatez del sentimiento para preservar su encierro en la interioridad; ella pone la subjetividad como regla del derecho, con lo cual coloca la voluntad particular, arbitraria y contingente como fundamento de la soberanía (PR 256). El rechazo de la ley tiene por resultado el despotismo (PR 283).

⁶⁹ Hegel señala a Jakob Friedrich Fries como un representante de esta concepción citando una parte del discurso que él dió ante una asamblea de estudiantes de la Universidad de Heidelberg el 18 de octubre de 1817: “En el pueblo que reine un auténtico espíritu común (*Gemeingeist*) todos los asuntos de interés público recibirán su vida desde abajo, del pueblo (*von unten dem Volke kommen*); a las obras de educación y servicio del pueblo se consagran sociedades vivientes, inseparablemente ligadas por la cadena sagrada de la amistad” (PR., 9). La cita parece ubicar al pueblo como fundamento regulativo del estado en tanto vivifica y legitima su organización política; el pueblo encontraría su sustento en los lazos primarios entre individuos. Fries reitera parte de estas ideas un año después en *Handbuch der praktischen Philosophie oder philosophischen Zwecklehre. Erster Theil. Ethik, oder die Lehren der Lebensweisheit. Erster Band*, Heidelberg, 1818, pp. 326 – 329.

⁷⁰ Hegel (PR 242) ilustra este odio con la justificación del rechazo a la ley de Karl Ludwing von Haller en *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt (Bänden 1 – 3, 1818)*, quien había sostenido como principio del derecho la fuerza natural que establece la primacía de dominio del más fuerte; de ello se seguiría para von Heller que los códigos son innecesarios porque las leyes naturales son evidentes.

Para Hegel el pueblo en su inmediatez no puede ser fundamento del estado. Por un lado, porque no da cuenta de lo universal y de lo necesario del estado, sino que supone la contingencia del arbitrio singular como su razón, renunciando a su cognoscibilidad científica. Por otro lado, la soberanía, como una determinación fundamental del estado, supone la primacía del todo por sobre las partes y la actuación de los fines y los modos como determinados por la finalidad del todo (PR 284); sin embargo, el pueblo como inmediatez pone como principio la primacía de la particularidad, con lo cual el todo resulta derivado, una mera acumulación carente de unidad en sí; él es un conjunto de elementos que conforman una masa amorfa (PR 313), la acumulación de particularidades (PR 14). Sin soberanía el estado carece de realidad efectiva y por tanto el pueblo como inmediatez no puede fundamentar el estado.

Pero a la vez, debido al odio a la ley y al despotismo, el pueblo como fundamento del estado supone la degradación de la eticidad interior y la conciencia jurídica, y también del amor y del derecho como enlaces entre personas privadas que tengan a la ley por determinación. Por lo cual, la degradación que se sigue de ubicar al pueblo como fundamento del estado tiene por resultado la destrucción del orden público y de los derechos del estado (PR 16). Expresado en términos lógicos, la inmediatez no puede contener la necesidad de la universalidad.

Ante el pueblo como inmediatez contraponen Hegel la mediación del pueblo por lo universal. El espíritu, la idea efectivamente real (*wirklich*) (PR 256), se pone en la familia y en la sociedad civil en tanto esferas ideales que constituyen su finitud. La conformación del pueblo se da en el tránsito de una a otra en la figura de la multitud.

La ampliación de la familia como tránsito a otro principio se da por una parte en la ampliación que desemboca en la formación del pueblo, de una *nación*, que tiene por lo tanto un origen natural común, por otra parte, en la reunión de comunidades familiares [*Familliengemeinden*] dispersas, por la fuerza o por la reunión voluntaria provocada por las necesidades [*Bedürfnissen*] que enlazan y por la interacción [*Wechselwirkung*] de su satisfacción. PR 186.⁷¹

La familia es la sustancia ética inmediata determinada en el amor, en donde la autoconciencia de la individualidad se da en tanto miembro de la unidad con otro (PR 166). El pueblo es el resultado de la ampliación de esta sustancia ética, la cual acontece en un territorio común compartido con otras familias. A la vez el pueblo es parte del advenimiento

⁷¹ Trad. Vermal con modificaciones.

de la sociedad civil, donde la autoconciencia de la individualidad se da en la particularidad concreta como totalidad de necesidades y mezcla de necesidades naturales; su arbitrio está en relación con otra particularidad de tal modo que su satisfacción la requiere como medio (PR 187). Por tanto, el pueblo tiene un origen natural a la vez que común: natural en tanto es el resultado de la ampliación de unidad del amor, común en tanto es el encuentro de las particularidades que advienen a sus necesidades y a la satisfacción recíproca de ellas.

Hegel identifica el pueblo en este momento con la figura de la multitud al señalar que el espíritu en su ponerse “reparte en la familia y en la sociedad civil el material de su realidad finita, es decir, reparte en la forma de la multitud [*die Individuen als die Menge zu*], de manera tal que en el individuo esta adjudicación *aparece mediado* por las circunstancias, el arbitrio y la propia elección de su destino” (PR 189)⁷². En esta mediación no se da el momento de particularidad pura propio de la representación del pueblo como inmediatez en sí carente de relación, sino la inmediatez mediada en la universalidad de la familia y en la sociedad civil. Por ello “el espíritu sólo tiene su realidad si se escinde en sí mismo, se da un límite y la finalidad en las necesidades naturales y en la conexión de las necesidades exterior, y *penetrando en ellas se cultiva*, las supera y conquista así su existencia *objetiva*” (PR 189)⁷³.

En tanto la familia y la sociedad civil son naturalezas espirituales, los individuos que componen la multitud encierran un doble momento: el de la particularidad que es en sí y quiere para sí según su subjetividad contingente, y el de la universalidad que sabe y quiere lo propio del espíritu (PR 296). Ellos alcanzan el derecho en ambos momentos: existen como personas privadas en las esferas inmediatas, y por otra parte son personas sustanciales al tener su autoconciencia en las instituciones, en cuanto éstas son lo universal en sí de sus intereses particulares; y, por otra parte, al proporcionárseles en la corporación una actividad y una tarea a un fin universal.

El fin racional de la condición natural consiste en que sea elevada y trasformada, y que en primer lugar esta exterioridad suya reciba la racionalidad de que es capaz: la forma de la universalidad. Sólo de esta manera el espíritu está en esta exterioridad como tal consigo mismo.

La *cultura* [*Bildung*] es [...] en su determinación absoluta la liberación [*Beyfreyung*] y el trabajo de liberación superior [*die Arbeit der höheren Befreyung*], el punto de

⁷² Trad. Vermal.

⁷³ Trad. Vermal.

tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad [*Sittlichkeit*], que ya no es inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. Esta es en el sujeto el duro trabajo contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como también contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. *PR* 192.⁷⁴

Los primeros avances en la cultura de un pueblo llevan a la compilación y la reunión de los derechos consuetudinarios en un código con carácter de informe, inmediato e incompleto (*PR* 209). En este código “se aprehende de un modo necesario y se expresan los principios del derecho en su universalidad y, por tanto, en su determinación” (*PR* 208). Por medio de la cultura cada pueblo tiene la constitución que le conviene y le corresponde. En este sentido Hegel puede escribir:

Puesto que el espíritu sólo es efectivamente real [*wirklich*] en el modo en que sabe, y el estado, en cuanto espíritu de un pueblo, es al mismo tiempo la ley que penetra todas sus relaciones, las costumbres y la conciencia de sus individuos, la constitución de un determinado pueblo depende del modo y de la cultura [*Bildung*] de su autoconciencia. En ella reside su libertad subjetiva y en consecuencia realidad efectiva de la constitución [*Wirklichkeit der Verfassung*]. *PR* 181.⁷⁵

La cultura permite a Hegel mostrar que a partir de la mediación de lo universal hay antagonismo entre la multitud y ley. Ésta es propia de un pueblo por su origen natural y su lugar en el advenimiento de la sociedad civil. Pero a su vez, en esta instancia, el código responde a los individuos en la multitud, por tanto, a los intereses corporativos o familiares, por lo cual se requiere de una instancia que permita alcanzar la real universalidad de su concepto y que está dada por la organicidad, la cual manifiesta el devenir del pueblo como *vulgus* al pueblo como *populus* (*ENZ* 543).

Por ello el poder legislativo es el nexos, el punto medio, de la organicidad del estado (*PR* 308). Actúa ante el poder monárquico (quien tiene la decisión suprema) y el poder gubernativo (momento consultivo que tiene el conocimiento concreto y la visión global del todo en sus múltiples aspectos). Por último, también participa de él la asamblea de estamentos (*Stand*). La función de ésta es que la preocupación general no sea sólo en sí sino también por sí, “que la libertad formal subjetiva, la conciencia pública, llegue a la existencia como universalidad empírica de las opiniones y de los pensamientos de la multitud (*Vielen*)” (*PR* 309).

⁷⁴ Trad. Vermal con modificaciones.

⁷⁵ Trad. Vermal con modificaciones.

Según la filosofía hegeliana del derecho, las diversas representaciones erróneas de la constitución y los estamentos, así como de las funciones de estos, suelen tener por punto de partida una concepción de pueblo que supone, primero, que los disputados del pueblo, o incluso el pueblo mismo, tienen que saber mejor que nadie qué es lo que les conviene; y segundo, que ellos, o el pueblo, tienen la mejor voluntad para este bien. En relación con lo primero, según el filósofo de Stuttgart, saber lo que se quiere y saber lo que la voluntad quiere, exige un conocimiento que no es asunto del pueblo, caracterizado por el conocimiento de los particulares, propio de la sociedad civil y de la familia. Por el contrario, los funcionarios tienen una visión más profunda y abarcadora sobre la naturaleza de las instituciones y las necesidades del estado, y, por tanto, pueden cumplir correctamente la función de los estamentos. Por otro lado, la buena voluntad de los estamentos para el bien general corresponde a la perspectiva de la plebe como disposición del sentimiento de un punto de partida negativo y supone en el gobierno una voluntad mala, o menos buena, que se continua en la independencia de los poderes del estado, y, por ende, la inorganicidad propia de la representación del pueblo como multitud que conlleva la muerte del estado como “unidad viviente” (PR 276). Hegel responde a esta suposición diciendo que los estamentos están llamados a defender su punto de vista privado e interés particular, y por el contrario, el momento del poder del estado está por sí situado en la perspectiva del estado y consagrado a un fin general, y sólo en la representación de los estamentos “llega a la *existencia en referencia al estado* el momento subjetivo de la libertad general, la perspectiva y la voluntad particular de la esfera de la sociedad civil.” (PR 310). La clase privada alcanza significación y eficacia política en el poder legislativo en la forma de asamblea de los representantes de los estamentos. Por tanto, ella no es una masa amorfa, según la representación del pueblo como inmediatez, ni tampoco una multitud, sino que se conforma de una división de clases en relación con su fin sustancial, sus necesidades particulares y la forma concreta de encontrar satisfacción a ellas. Sólo de este modo, concluye Hegel, en el estado se alcanza lo efectivamente (*wirklich*) particular como universal (PR 313).

En la realidad efectiva del estado el pueblo accede a la cumplimentación de su finalidad sustancial y forma parte de la historia universal. Los pueblos que no lo logran, aquellos que son solo una multitud (ENZ 547) (una nación donde impera lo contingente y el arbitrio subjetivo, la falta de medición), no alcanzan esa finalidad; la universalidad de la familia y la sociedad civil puede pertenecerles, pero no el saber en y para sí de lo universal. El pueblo solo tiene la realidad efectiva de su universalidad en el estado. Por ello Hegel afirma que los pueblos sin conformación estatal y los pueblos salvajes están fuera de la historia universal.

Pero, así como la realidad efectiva del pueblo es el estado, la historia universal es la realidad efectiva del estado.

La historia es tanto el saber sobre un objeto como el objeto mismo de ese saber. En su consideración metodológica, la historia es la presuposición (*Voraussetzung*) de un fin (*Zweckes*) en la historia universal con vistas al cual se ordenan sus desarrollos (*ENZ* 548); lo cual significa que en ella la razón debe hacerse efectiva (*verwirklicht werden soll*) en el mundo.⁷⁶ Esta exigencia de realización confronta con la previa consideración idealista de la historia, como también con sus críticos. Para la filosofía alemana del siglo XVIII y de inicios del siglo XIX hay razón en la historia porque ella no transcurre de modo azaroso sino como un proceso unitario que tiende a un fin; en relación con él se juzga el paso de un estado de menor desarrollo a otro de mayor desarrollo.⁷⁷ Este pasaje se comprende como la realización de un

⁷⁶ “Zur Philosophie der Weltgeschichte“, en G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, Bande 18: Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Hamburg, Felix Meiner, 1995, p. 147.

⁷⁷ La racionalidad de la historia universal es una tesis característica de la *Aufklärung* que halla su continuidad en las filosofías idealistas de inicios del siglo XIX. Lessing había sostenido la unidad de la historia en base a la formación (*Bildung*) del género humano: “llegará el tiempo del cumplimiento, cuando el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor [...] hará el bien porque es el bien” (Lessing, G. E., “La educación del género humano”, en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, trad. A. Andreu, Barcelona, Anthropos, p. 645). El bibliotecario de Wolfenbüttel señala el perfeccionamiento moral como la finalidad y el fundamento de la unidad de la historia universal. Para Herder esa unidad se enlaza con la dimensión natural del mundo, no idéntica a la legalidad física, y cuyo protagonista es la Providencia: “El desarrollo progresa hacia lo grande; se convierte en aquello de lo que la historia superficial tanto se evanece y de lo que muestra tan poca cosa, teatro de una intención rectora sobre la tierra, aunque no veamos su propósito final, teatro de la divinidad [...]” (Herder, J. G., *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, trad. P. Ribas, Madrid, Gredos, pp. 137-138. La misma idea se desarrolla en *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, trad. V. López Domínguez, Madrid, Gredos, pp. 257-261, 289-296. A pesar de este punto de confluencia con la *Aufklärung*, Herder era crítico del racionalismo de ese movimiento); el desarrollo del género humano y su perfeccionamiento futuro son parte de un plan oculto en el devenir empírico de la historia que la dota de racionalidad. Kant continúa la idea de unidad y de linealidad de la historia universal de la *Aufklärung* así como también la hipótesis del plan de la Providencia (Kant, I., *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, en Kant, I., *Filosofía de la historia / ¿Qué es la ilustración?*, trad. E. Estiú y L. Novacassa, Buenos Aires, Terramar, pp. 17-32). Pero supone como su fin el desarrollo completo de las disposiciones naturales del ser humano, el cual encuentra su motor en la condición antropológica de la insociable sociabilidad (*Ibid.*, pp. 21-22). Debido a esta condición la plenitud del fin de la historia habrá de alcanzarse solo con el establecimiento de un estado perfecto sobre la tierra. Pero esa finalidad es asintótica para el filósofo de Königsberg, es decir, el desarrollo humano tiende hacia ella sin alcanzarla efectivamente (*Ibid.*, pp. 23 – 24). En la historia filosófica kantiana el tiempo futuro es la dimensión privilegiada (Kant, I., “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, en Kant, I., *Filosofía de la historia / ¿Qué es la ilustración?*, *op. cit.*, pp 164-165) tópico que comparte con las concepciones de la *Aufklärung* y de Herder; por otro lado, se diferencia de ellas en el escepticismo entorno a la realización efectiva del fin de la historia. En diálogo con los principios de la *Wissenschaftslehre* fichteana, Schelling otorga valor sistemático a la historia universal (Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, trad. J. de Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 386-391). Ella es una manifestación de lo absoluto y consiste en los pensamientos y las acciones de seres inteligentes que se diferencian de la naturaleza al ser conscientes para sí mismos; el desarrollo histórico es el devenir de la conciencia que ellos tienen de sí mismos. Como propio de la conciencia él es libre, pero a la vez es necesario en tanto sujeto a la ley (*Ibid.*, p. 391). Él tiene una lógica interna que determina sus dos grandes fases; la primera en donde lo absoluto se concibe como naturaleza; la segunda donde lo absoluto se concibe como la ejecución de sus propósitos, es decir, como historia, en cooperación con el plan de la Providencia, donde la realidad humana es gobernada por el arte y la ciencia (*Ibid.*, p. 397). Para Fichte el tiempo relevante para la especulación filosófica es el contemporáneo (Fichte, J. G. *Los*

plan (Herder, Kant) en dirección al futuro determinado, o como el resultado de una lógica *a priori* (Schelling, Fichte). Por tanto, para la filosofía alemana anterior a Hegel, la historia es racional en tanto es unitaria, tiende a un fin y en ella existe el progreso. Esta atribución de racionalidad a la historia por parte de la filosofía idealista fue señalada como excesivamente especulativa por los historiadores del naciente historicismo alemán.⁷⁸ Frente a la universalidad del idealismo, ellos contraponían la individualidad del hecho histórico.⁷⁹ No consideraban como objeto relevante de la investigación histórica la secuencia total del desarrollo del género humano, sino la singularidad de un pueblo; por ello adquiere relevancia metodológica el análisis de documentos como fuentes de análisis de la particularidad histórica.⁸⁰

Contra esta tendencia reactiva al idealismo, Hegel considera que ella atribuye a la historia *a priori* representaciones arbitrarias (*willkürliche*) a partir de las cuales los filósofos

caracteres de la edad contemporánea, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1934, p. 15). Él concibe cada época histórica como la encarnación de un concepto por lo cual la sucesión de las épocas reproduce la secuencia lógica del desarrollo del concepto (*Ibid.*, p. 8). El concepto fundamental de la historia es la libertad racional. Su primera etapa es la inmediatez, caracterizada por la carencia de oposición de la libertad debido a la ausencia de autoridad; se corresponde con la sociedad primitiva. Su siguiente etapa consiste en la limitación de la libertad por parte de una autoridad que le impone leyes; se corresponde con el gobierno autoritario. La tensión entre la primera etapa y la segunda se cancela en la tercera, la etapa revolucionaria, donde se suprime la relación de exterioridad entre la autoridad y el objeto de su ejercicio. El filósofo de la *Wissenschaftslehre* no identifica su contemporaneidad con esta tercera etapa sino con su superación, la edad en que la verdad objetiva se identifica con la verdad de la ciencia. La racionalidad de la historia universal es para Fichte el desarrollo lógico del concepto de la libertad; esta es la historia *a priori* (*Ibid.*, p. 129) que sustenta el desarrollo de la historia empírica.

⁷⁸ Uno de los impulsores más importantes de esta tendencia historiográfica fue Niebuhr con su obra *Römische Geschichte* (Niebuhr, B. G., *Römische Geschichte*, Berlin, 1811/1812). En ella criticaba las fuentes de Tito Livio para la narración de los orígenes de la historia de Roma y aplicaba el método filológico a fuentes gramáticas y léxicas para la reconstrucción de acontecimientos y relaciones entre ellos; la conexión establecida entre los hechos debía ser al menos probable. Desde la perspectiva filológica con pretensiones empíricas Niebuhr criticaba la ausencia de fundamentos de las reconstrucciones de las historias filosóficas del idealismo (Niebuhr, B. G., *op. cit.*, p. 121). En la misma línea Schlosser exigía la absoluta imparcialidad para la reconstrucción histórica (Schlosser, F. Ch., *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts in gedrängter Übersicht mit steter Beziehung auf die völlige Veränderung der Denk und Regierungsweise am Ende desselben*, Heidelberg, 1823). Para él la totalidad de una época particular debe ser pensada dando relevancia a los lineamientos generales y excluyendo los detalles; el fundamento ha de ser la imparcialidad ante los hechos, renunciando a los intereses subjetivos, políticos o epocales que les impriman un sentido ajeno (*Ibid.*, p. III).

⁷⁹ Nordalm, J., „Historismus im 19. Jahrhundert. Zur Fortdauer einer Epoche des geschichtlichen Denkens”, en J. Nordalm (ed.), *Historismus im 19. Jahrhundert. Geschichtsschreibung von Niebuhr bis Meinecke*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2006, pp. 7-46.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 23-24. El tenor de estas críticas contra la visión idealista de la historia no es novedoso. El propio Kant había sido lapidario con la metodología de Herder en *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*: “¿Pero qué pensar del intento de explicar lo que no se entiende por lo que se entiende menos? La experiencia nos permite conocer, aunque más no fuese, las leyes de semejante hipótesis, puesto que sus causas siguen siendo desconocidas por imposibilidad de experimentarlas. Ahora bien, ¿qué puede aducir el filósofo para justificar sus arrogancias, fuera de la mera desesperación por no encontrar en la naturaleza la aclaración de sus conocimientos? Y ¿dónde tratará de obtener la solución, sino en el fecundo campo de la poesía? Pero también este recurso sigue siendo metafísico e, incluso, muy dogmático, aunque el autor repudie la metafísica, porque así lo quiere la moda” (“Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder” en Kant, I., *Filosofía de la historia / ¿Qué es la ilustración?*, *op. cit.*, p. 66).

pretenderían comprender los hechos históricos (ENZ 524); la razón que la visión idealista atribuye a la historia sería extrínseca, unilateral y arbitraria, e impondría un sentido al desarrollo histórico que no se corresponde con su realidad. Pero, contraponen Hegel, los historiadores puros (*reine Historiker*) (ENZ 524) también proceden de este modo, con lo cual no pueden acusar a los filósofos de imponer un sentido arbitrario en la historia. Pretenden acceder a la pureza particular del hecho histórico, pero elucubran ficciones tales como la de un pueblo originario relacionado en forma directa con Dios⁸¹, o la del estado primitivo de los seres humanos sin cultura,⁸² que carecen de fundamento empírico y no hayan otra justificación que las representaciones unilaterales de los propios historiadores. Ellos formulan representaciones sin relación con la experiencia para dotar al discurrir histórico de un sentido particular.

Los historiadores empíricos también atribuyen, según Hegel, falta de imparcialidad a la visión idealista de la historia (ENZ 525). Exigen que el historiador narre los hechos fielmente, del modo contingente y singular en que acontecen, sin aportar ningún fin particular que los determine. Pero, contraponen el filósofo de Stuttgart, es impensable una historia carente de finalidad, pues hasta las historias más simples, los cuentos infantiles, tienen un fin que permite relacionar entre sí los hechos manifestados; él pone la unidad de lo narrado y su ausencia supondría la sucesión caótica y azarosa de los hechos. Las historias particulares de las que pretende dar cuenta la historia empírica tienen sentido en tanto conforman una unidad mayor, la historia universal, que en su unidad las dota de tal sentido. Por ello la narración caótica no puede ser el caso de la historia universal puesto que ella es la totalidad de las historias particulares. Si toda historia particular tiene un fin, tanto más la historia universal pues ella es el espíritu universal mismo; “la conciencia de él [espíritu universal] y de su esencia, el objeto real y verdadero, contenido y fin al que sirven en y para sí todos los fenómenos restantes, de tal modo que éstos únicamente tienen su valor, e incluso su existencia, por la relación que guardan con aquel objeto, es decir, por el juicio que los subsume bajo él y por el cual este objeto inhiere en ellos” (ENZ 550)⁸³. Sin un fin que permita la cohesión de la multiplicidad de hechos que conforman la historia universal, sería ella un sucederse caótico carente de unidad. Este fin es inherente a la historia universal en tanto unidad de una totalidad de eventos particulares. En consecuencia, que haya razón en la historia, como pretenden los idealistas, significa que hay un fin que se desarrolla y se realiza

⁸¹ Niebuhr, B. G., *op. cit.*, pp. 110-112 y 117.

⁸² Ritter, C., *Die Vorhalle Europäischer Völkergeschichten vor Herodotus, um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus: Eine Abhandlung zur Alterthumskunde*, Berlin, 1820.

⁸³ Trad. Valls Plana.

efectivamente en la inmanencia de los acontecimientos; él es necesario, por ello se encuentra como presupuesto de los historiadores puros, pero en tanto necesario, escapa a la elucidación de ellos y forma parte del campo de la filosofía (ENZ 550) y con ello se especifica el campo de la historia *a priori* que da cuenta de lo necesario en la historia.

La razón es entonces un presupuesto *a priori* en la consideración de la historia, sin el cual la misma sería un suceder azaroso ininteligible y sin unidad. Decir historia universal supone una unidad que sólo es posible por la razón. El propio historiador que ordena ir “a las cosas mismas de la historia”⁸⁴ y reprocha al filósofo sus construcciones *a priori* como presupuestos, puede considerar racionalmente la historia en tanto la ve racionalmente: la observación y el mirar son mutuamente dependientes.⁸⁵ El historiador exige al filósofo algo que él mismo no puede cumplir: prescindir de la razón como presupuesto de intelección del desarrollo histórico. Por ello puede afirmarse que la historia universal es racional en tanto tiene por presupuesto necesario a la razón.

Pero el presupuesto representa el momento subjetivo de la realidad como unidad indiferenciada -en términos lógicos, la *Realität*-, con lo cual ella es posible, más no necesaria. Para Hegel ella es la reflexión dentro-de-sí que en tanto unidad concreta está puesta como esencialidad abstracta o inesencialidad; es lo interno en su abstracción vacía, como pura forma sin contenido y tomada concretamente es el momento del pensamiento subjetivo (ENZ 147). Lo meramente posible es contingente y por ello Hegel afirma que no hay discurso más vacío que aquél que lo tiene por tema: “Especialmente en filosofía no hay que gastar palabras en mostrar que algo es posible [*möglich*], o que lo es otra cosa, ni tampoco para mostrar que algo, como también se suele decir, es pensable (*denkbar*). Quien escribe historia [*Geschichtsschreiber*] ha sido bien advertido inmediatamente para que no haga uso de esta categoría que ya hemos declarado como no verdadera por sí [...]” (ENZ 143)⁸⁶.

Si la finalidad que otorga unidad a la historia universal es abstracta, tanto las visiones de Kant, Schelling y Fichte, como la visión de los historiadores puros coinciden en lo que Hegel denomina historia reflexiva (*reflectierte*).⁸⁷ El filósofo de Stuttgart distingue tres tipos de historia: la originaria (*ursprüngliche*), la reflexiva y la filosófica. Mientras la historia originaria supone la inmediatez del historiador con lo que narra,⁸⁸ la reflexiva pone una

⁸⁴ “*Zur Philosophie der Weltgeschichte*”, p. 141.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Trad. Valls Plana con modificaciones.

⁸⁷ Resulta importante señalar aquí que en las *Lecciones* Hegel no se refiere a tipos de historia [*Geschichte*] sino de modos de narrar esos acontecimientos: *Weisen des Geschichtschreibens*. Esta distinción debería considerarse metodológica.

⁸⁸ “*Zur Philosophie der Weltgeschichte*”, pp. 121-126.

distancia temporal y una mediación con su objeto⁸⁹. La historia reflexiva tiene por cometido un pasado completo (*vollständiger*),⁹⁰ ajeno al tiempo del historiador, por ello él renuncia a la presentación individual y vivificante propia de la inmediatez, recurre a la abstracción y excluye de su relato múltiples acontecimientos. La abstracción y la exclusión tienen por criterio una representación (*Vorstellung*) del entendimiento a partir de la cual se reúne una extensa cantidad de individuos en una determinación⁹¹. Mediante esta representación el historiador reflexivo asume el presupuesto de la unidad y la inteligibilidad de la historia, es decir, asume el presupuesto de la razón en la historia. Éste puede operar, o bien como unidad, o bien como regulativo. Por ello Hegel distingue dos tipos de historia reflexiva: la historia general como visión de conjunto del pasado de un pueblo⁹² y la historia pragmática donde el historiador analiza ese pasado en función de su propio tiempo.⁹³ Considerando la vinculación epistémica entre el historiador y su objeto se observa que la inmediatez propia de la historia originaria se corresponde con una mediación abstracta en la historia reflexiva general, donde la historia es apreciada como una unidad ajena al historiador, extrínsecamente. En la historia reflexiva pragmática el historiador asume como propia esa unidad, pero en tanto el fin que pone es meramente posible, no deja de ser abstracto.

Las historias empíricas son historias generales en tanto suponen la unidad de su narración en base a la imparcialidad en la vinculación con su objeto. Las filosofías idealistas, por otro lado, asumen el presupuesto de la racionalidad de la historia como un fin regulativo que pretenden necesario, pero solo pueden dar cuenta de su posibilidad, por lo cual el presupuesto resulta unilateral y también abstracto. En ambos casos la historia reflexiva no puede dar cuenta de la realidad efectiva de su presupuesto. En contraposición, lo propio de la historia filosófica⁹⁴ es dar cuenta de la legitimidad (*Richtigkeit*) del presupuesto de la razón en la historia. La ciencia filosófica, dice Hegel, no admite supuestos, pues de lo contrario admitiría la unilateralidad de una pretensión de verdad; ella no da la prueba (*Beweis*) de la

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 126.

⁹⁰ *Ibidem*. Como es esperable, la superación de esa mediación dará cuenta de un abordaje propiamente filosófico de la historia.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 128. Un poco más adelante, Hegel agrega: “Ese modo de escribir la historia carece de vitalidad; esas formas, las representaciones abstractas, secan su contenido”.

⁹² *Op. cit.*, pp. 126-131.

⁹³ *Op. cit.*, pp. 130-132. Puede observarse una lógica progresiva en los modos de historiografías señalados hasta aquí. Considerando la vinculación epistémica entre el historiador y su objeto se observa la inmediatez de la relación en la historia originaria, su mediación abstracta en la historia general y su asunción como mediación en la historia pragmática en tanto se asume la del propio punto de vista del historiador.

⁹⁴ En la página inicial del manuscrito de 1822-1828 Hegel anuncia tres tipos de historiografía; sin embargo, se interrumpe sin hacer una caracterización del tercer tipo: la historia filosófica; *Op. cit.*, p. 121.

verdad del presupuesto, sino de su corrección⁹⁵ a partir de su manifestación como efectiva y concreta en el desarrollo de la historia. De ese modo el presupuesto resultara necesario.

La historia filosófica ha de dar cuenta de la realidad efectiva del presupuesto considerando los momentos lógicos de lo necesario: la condición (*Bedingung*), la cosa (*Sache*) y la actividad (*Tätigkeit*) (*ENZ* 150). La condición es lo presupuesto (*Vorausgesetztes*), contingente en sí que adquiere su carácter en relación con la cosa, siendo esta vinculación el material de la cosa que ingresa a su contenido. La cosa es también un presupuesto en tanto puesta, y, por tanto, es interior y posible; pero mediante las condiciones recibe la cosa existencia exterior y la realización de sus determinaciones. Por último, la actividad es algo existente, autosuficiente y que a la vez tiene su posibilidad en la condición y en la cosa; la actividad es “el movimiento de transferir las condiciones a la cosa y la cosa a las condiciones” (*ENZ* 151)⁹⁶. La posibilidad del presupuesto requiere de la actividad para su realidad efectiva.⁹⁷ Por ello el proceder particular de las lecciones de historia universal de Hegel debe manifestar en las acciones de los hombres el surgimiento de algo distinto de lo que ellos se propusieron y lograron por medio de ellas, de lo que inmediatamente saben y quieren; ellos hallaron satisfacción en su interés y con ello se produce algo más que también reside en su interior, pero no en su conciencia ni en su intención. De este modo la acción de los hombres es condición que efectiviza la razón en la historia y ella resulta necesaria en tanto pasado, en tanto condición.

En 1821 Hegel había sintetizado el espíritu de su sistema en un famoso (y polémico con los años) *dictum*: “Lo que es racional es real efectivo, lo que es real efectivo es racional”.⁹⁸ Cinco años después defiende el contenido de ese *dictum* en el § 6 de la *Enzyklopädie* (*ENZ* 8) afirmando que el único contenido de la filosofía, su único interés particular, es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), que caracteriza como lo que ha producido y que continuamente es producido por el espíritu, el contenido que se ha hecho mundo (*Welt*), mundo exterior y mundo interior de la conciencia. La realidad efectiva concreta es lo propio de la filosofía y en sí es lo racional, en contraposición a la abstracción que es lo propio del entendimiento.⁹⁹ Lo abstracto es comprendido como lo vacío, lo determinado que solo permanece en su

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 144.

⁹⁶ Trad. Valls Plana.

⁹⁷ *Op. cit.*, 151.

⁹⁸ „Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig“, *PR.*, XIX.

⁹⁹ “[...] a quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva [*Wirklichkeit*] e ideal es al entendimiento [*Verstande*] que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el deber que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo fuese ya como debe ser ¿qué lugar habría para la precoz sabiduría de su deber ser?”, *Enz.*, §6, nota, p. 45.

determinación. El fundamento de la superación de la abstracción de los ideales en la historia es lógico: lo abstracto es meramente posible a la vez que es un momento de lo necesario. Lo posible debe pasar a la existencia para ser tal. Ello implica la realidad efectiva para Hegel: la unidad de la esencia con la existencia permite la concreción de la historia universal como conjunto del devenir humano. Por ello considera él como abstracta y unilateral a la razón idealista en la historia: ella es posible, pero no necesaria. Que la razón no sea proyectiva sino efectiva es una indicación metodológica que se sigue de que es un presupuesto: la razón ha de ser necesaria y por tanto realmente efectiva en el devenir humano; pero este deber no tiene por tiempo el futuro como una tendencia propositiva al estilo de ideales regulativos, sino efectividad en el pasado y en el presente. En la unidad de la realidad efectiva y el concepto manifestada en la idea, que tiene su expresión acabada en la idea absoluta en la decantación postrera de la *Logik*, es donde se cella la identidad dialéctica mentada en el *dictum* del prólogo de la *Philosophie des Rechts*. En tanto método y realidad efectiva son uno, lo racional es realmente efectivo y lo realmente efectivo es racional. Pero esta identidad no es abstracta, no encierra una contradicción, ni tampoco es tautológica, sino que da cuenta del proceso dialéctico entre ambos, no en tanto lo real efectivo tiende a lo racional o viceversa, sino en tanto actividad de autoproducción que las sustenta en unidad.

Capítulo V. El método absoluto del pensar y las intuiciones

¿Quién no es lo suficientemente listo para ver en torno a sí muchas cosas que no son como deberían ser? Pero esa sabiondez no tiene razón cuando imagina que, al tratar de eso objetos echando mano de su deber moral, se sitúa ya dentro de los intereses propios de la ciencia filosófica. Ésta trata solamente de la idea, la cual no es tan impotente que se limite a ser un deber sin realización efectiva; es por ello que la ciencia filosófica se ocupa de una realidad efectiva frente a la cual aquellos objetos, esas cosas establecidas y situaciones solo son apariencia externa y superficial.

Hegel, *Enciclopedia*, §6.

Según hemos podido constatar dentro de nuestra investigación, en *Glauben und Wissen* había Hegel acusado al pensamiento jacobiano de subordinar el concepto a la arbitrariedad singular y subjetiva valiéndose de galimatías, tanto para sustentar sus intuiciones, como para polemizar con la doctrina de Spinoza, la filosofía crítica y la doctrina de la ciencia fichteana (Capítulo II, § 1). Aun así, en ese ensayo de 1802, Hegel reconocía en el pensamiento jacobiano momentos ricos en espíritu, que, a pesar de carecer de una justificación conceptual y científica, expresaban el brillo de lo especulativo. Estos momentos eran la comprensión del saber formal, la enunciación del nihilismo y la verdad de la individualidad libre.

Dos años después de la publicación de la *Lehre vom Wesen*, que junto con la *Lehre vom Sein* constituían la *Lógica Objetiva*, Hegel reconsideró el pensamiento jacobiano. Luego de la lectura de la *Vorrede* al segundo tomo de las *Werke* de Jacobi, donde el pensador de Pempelfort había emprendido una evaluación de sus ideas en torno a la razón, identificando la creencia inmediata con la intuición racional de lo incondicionado, Hegel reconoció al pensamiento jacobiano como un precedente del método en la *Lehre vom Begriff*. Afirmó que Jacobi y el filósofo de Königsberg hundieron la anterior metafísica renovando el sentido de lo lógico, pero mientras Kant indicó a la subjetividad como lo imperfecto del conocer, Jacobi señaló los límites del método mismo para acceder a lo libre de lo absoluto (Capítulo I, § 3).

La *Logik* constituye el método del pensar absoluto y marca la consolidación lógica de la filosofía hegeliana (Capítulo II, § 3; Capítulo IV § 6 y § 7). Si ella coloca al pensamiento

jacobiano como un precedente de sí, él debe ser asumido en el movimiento del pensar puro que se constituye como método. La asunción lógica requiere que el pensar ponga lo asumido como un momento necesario en sí, que lo niegue como un momento de plena verdad, y que a su vez lo supere conservando su verdad y su negación en una instancia superior a él. Pero al mencionar el pensamiento jacobiano, la *Lehre vom Begriff* solo lo unge como precedente, sin especificar su posición como momento del pensar, su negación ni su superación.

Esos momentos pueden ser especificados a partir de la *Rezension* al tercer tomo de las *Werke* de Jacobi que escribió Hegel al año siguiente de publicar la *Lehre vom Begriff* (Capítulo III). En ella destaco como la idea central del pensamiento jacobiano la intuición de lo uno sustancial en tanto momento necesario del pensar al cual lleva todo filosofar consecuente. También indicó Hegel que para el pensador de Pempelfort en lo uno sustancial sucumben todas las determinaciones, al igual que todas las operaciones del entendimiento. Debido a este sucumbir abismal, en lo uno no hay ni puede haber libertad, porque en el uno sustancial se nulifican la individualidad y la personalidad. Pero Jacobi también reconoció como verdad suprema al espíritu al afirmar que Dios es absoluto, libre y personal. El pensador de Pempelfort, en consecuencia, reconoció lo uno como el resultado necesario del pensar, pero admitiendo que es necesario ir más allá de él para salvaguardar la verdad suprema del espíritu.

Jacobi, para Hegel, afirma en su interioridad la sustancia, el espíritu y la verdad de la sustancia en el espíritu, sustentando estas verdades en la intuición y el sentimiento. Pero él no dio prueba o deducción científicamente válida de ninguna de ellas. Ellas se presentan para él como verdades unilaterales y arbitrarias. La asunción del pensamiento jacobiano en la consideración lógica de la filosofía hegeliana supone como movimiento inicial la reducción de su integridad a sus momentos necesarios (proceder hegeliano que tiene sus antecedentes en la crítica filosófica y en la consideración fenomenológica – Capítulo II, § 1 y § 2). Lo considerado en el pensamiento jacobiano no es la totalidad de sus ideas o proposiciones, sustentadas en la particularidad arbitraria, como en cualquier pensar singular, sino solo el brillo especulativo de sus intuiciones. Así como se reduce la filosofía kantiana a los momentos del carácter antinómico de la razón y de la apercepción trascendental, pero se asume como no necesaria para el pensar la ternura por las cosas que sustenta varios pasajes la primera *Crítica* (Capítulo II, § 3), el pensamiento jacobiano es reducido a sus intuiciones con brillo especulativo. La cumplimentación de su asunción consiste en la deducción y prueba de

esas intuiciones, que pierden con ello su carácter subjetivo y arbitrario, integrándose al movimiento del pensar puro como método absoluto del sistema.

La *Logik* tiene como momentos de su movimiento la necesidad y la reflexividad de la sustancia, la nulidad en ella de todas las determinaciones, y la superación de la sustancia en la libertad del concepto. Pero al movimiento lógico trata del dinamismo inmanente necesario de los momentos del pensar, por lo cual no puede admitir en sí lo subjetivo y lo arbitrario. Si la *Logik* vislumbra lo especulativo en las intuiciones jacobianas y lo unge como precedente suyo, lo hace reconociendo en él momentos necesarios del pensar. En tanto estos se presentan arbitrariamente en la intuición subjetiva singular y la *Logik* prescinde de lo arbitrario en su movimiento, debe deducir cada momento en su inmanencia y poner en sí lo necesario de las intuiciones jacobianas, negando su carácter subjetivo y conteniendo su negación en una verdad superior a ellas, el método absoluto.

La asunción del pensamiento jacobiano en la consolidación lógica de la filosofía hegeliana consiste entonces en deducir lo uno sustancial como un momento necesario del pensar, al espíritu como otro momento necesario del pensar y vincular inmanentemente ambos momentos. En la *Logik* estas deducciones tienen lugar en la última sección de la segunda doctrina, *Die Wirklichkeit*, que constituye la confutación de la posición sustancial (Capítulo IV). Ello permite suponer que las intuiciones del pensamiento jacobiano son puestas, negadas y superadas en la última sección de la *Lógica objetiva* (Capítulo III, § 6).

Debido a su cercanía temporal y conceptual con la *Lehre vom Begriff*, la *Rezension* considera esta asunción consumada. Al exponer ella la recepción lógica del pensamiento jacobiano por parte de la filosofía hegeliana, retornar a la *Rezension* ha de permitirnos confirmar la hipótesis de que las intuiciones jacobianas acerca de lo uno y lo libre son puestas, negadas y superadas en *Die Wirklichkeit*. Y al confirmar esta hipótesis, la *Rezension* ha de permitirnos también la consideración de lo subjetivo y lo arbitrario que se presenta en el pensamiento singular, que al brillar en él lo especulativo, integra como momento el método absoluto, el cual admite solo momentos necesarios en su movimiento.

§ 1. La asunción del pensamiento jacobiano en la consolidación lógica de la filosofía hegeliana

En la *Rezension*, según comentamos anteriormente,¹ Hegel reconoce el valor que han tenido en la experiencia de la conciencia del saber de sí las intuiciones jacobianas acerca de la sustancia y el espíritu. El pensador de Pempelfort había enunciado estos momentos necesarios del pensar, pero lo había hecho en la forma de la intuición, que tiene como caracteres lo arbitrario y lo subjetivo. En los tiempos de la *Aufklärung*, Jacobi había enunciado el uno sustancial como reflexivo y necesario, por tanto, a la posición sustancial como un resultado del pensar en el cual todas las determinaciones adquieren su verdad sucumbiendo en lo uno. Incluso, según él, en lo uno sucumben las determinaciones intelectivas, al igual que el actuar y lo libre de la personalidad. Y en tanto lo libre también sucumbe en lo uno, no hay lugar en él para el espíritu, el cual es la verdad suprema. Por tanto, si bien lo uno es una verdad, no puede tratarse de la suprema verdad, pues el espíritu es la verdad más alta. Pero Jacobi admitió estas verdades en su interioridad, negando la mediación como forma de conocer el espíritu y prescindiendo de la necesidad de toda prueba. De este modo, él formulo algunos momentos necesarios del pensar de modo subjetivo y arbitrario, con lo cual redujo el carácter especulativo de las verdades que intuyo, coligiendo la superación de la sustancia en el espíritu, pero encerrado en lo arbitrario de su sentimiento.

Jacobi, afirma Hegel en la *Rezension*, alcanzo la suprema intuición en el sentimiento y en la representación, reconociendo que el uno sustancial es el resultado último y verdadero del pensar, y que todo filosofar consecuente conduce a la posición sustancial, a la intuición y al conocimiento de lo uno sustancial. Pero a la vez, agrega, el pensador de Pempelfort reconoció que la inmediatez sustancial es insuficiente para el espíritu, el cual no es inmediato, en tanto no es concebido como absoluto; la sustancia absoluta debe concebirse entonces como la forma más próxima del resultado necesario y ha de irse más allá de ella. Jacobi acepta la verdad de la sustancia, a la vez que la limita al comprenderla como una abstracción. Él afirmó en la intuición que la omnitud de la inmediatez es una verdad necesaria del pensar, pero que, al no contener la libertad, ella no puede tratarse de la verdad suprema. Al negar la reflexión, renegó Jacobi de que el pensar pueda dar cuenta de esta incompletud y la afirmó sin justificación.

¹ Cfr. Capítulo III, § 1.

Hegel justifica la intuición jacobiana acerca del límite de la verdad de la sustancia desde la propia inmediatez. Afirma que el objeto es recibido por la conciencia sensible y es creído como el ser de las cosas finitas, pero la conciencia que avanza hacia la razón rechaza la verdad de lo inmediato y la creencia de la sensibilidad (*Rez* 10). Luego de este rechazo, el ser elevado a la infinitud resulta la pura abstracción del pensar, el cual no es sensación sensible, sino intuición racional. En el pensar abstracto está contenido un aspecto de la libertad, el aspecto que desde las finitudes del ser y la conciencia solo han llegado hasta el elemento de la universalidad simple, la ley no asumida desde sí, sino puesta extrínsecamente. Pero el ser infinito en esta inmediatez es lo abstracto, lo inmóvil y lo no espiritual, lo libre no encuentra cabida en él porque es lo que se determina a sí mismo desde sí mismo, siendo para sí inmediatamente personalidad como punto infinito del determinar en y para sí; es decir, en la sustancia solida una no hay cabida para la personalidad ni la autodeterminación. El pensar es el principio de la libertad y de la personalidad, pero de nada sirve que él sea un atributo, como el ser o la extensión, porque la sustancia es la unidad indiferenciada e indiferenciable de los atributos, por lo cual su determinación fundamental es la inmediatez o el ser, desde el cual no cabe tránsito alguno al entendimiento y lo singular. Lo libre requiere la determinación, mientras la sustancia concebida por el pensar abstracto repele toda determinación. Podría exigirse un tránsito desde lo uno absoluto a los atributos, pero este no es posible. El ser de las cosas finitas siempre es retirado y hundido en la infinitud de la sustancia en tanto que algo no verdadero, como punto de partida dado para el conocer de la negatividad; la sustancia, en cambio, no es tomada más que como punto de partida de las diferencias; la singularización, la individualización, y en general las diferencias, aparecen como atributos y modos, como ser y pensar, entendimiento e imaginación, etc. Todo sucumbe en la sustancia, ella es inmóvil en sí misma y no retorna nada desde ella.

La justificación de la intuición jacobiana acerca de la limitación de la sustancia que reconstruye Hegel apunta a recusar su abstracción, en la cual no hay cabida para la personalidad ni la autodeterminación. El pensar abstracto admite la finitud como atributo de lo uno, pero no puede mostrar un tránsito de lo uno hacia él desde lo uno. De este modo Hegel comprende la intuición jacobiana acerca de la posición sustancial, la cual cree haber deducido en la *Lehre vom Wesen*. En la última sección de la *Lógica objetiva*, lo absoluto se exhibe como el sucumbir de todas las determinaciones y de las esencialidades, pero en su abismarse encuentran su fundamento, siendo lo absoluto el movimiento perpetuo del retorno a sí.² En

² Cfr. Capítulo IV, § 3.

este retornar a sí, lo absoluto se determina formalmente como contingencia, posibilidad, *Wirklichkeit* y necesidad.³ La sustancia es la necesidad absoluta que asume en sí lo contingente, y con ello, la inmediatez es mediada en ella. En la sustancia la inmediatez pone la mediación, a la vez que la medición pone la inmediatez, identificándose ambas. En este referir a sí, la sustancia se produce a sí misma, a la vez que se determina a sí, siendo su necesidad también su libertad.⁴ Al asumir su necesidad, la sustancia se hace libre y con ello se hace espíritu. En su decantación reflexiva, *Die Wirklichkeit* ha deducido la necesidad de la sustancia, su tránsito al reino de la libertad y su asunción en ella.

Considerada solo desde su abstracción por la reflexión extrínseca del pensar abstractivo, la sustancia tiene el principio de la separación. Ella es reconocida como la verdad de las cosas singulares, las cuales en ella son asumidas y disueltas, por lo cual, la sustancia es la absoluta negatividad, desde donde la sustancia se transforma en la fuente de la libertad, de la autodeterminación. Esto es factible para Hegel si se piensa correctamente la función de la negación (*Rez* 10). Porque si la negación es considerada solamente como la determinatez de las cosas finitas, la representación es expulsada de la sustancia absoluta en tanto deja caer las cosas finitas fuera de la sustancia y las mantiene fuera de ella. Exactamente es lo que supone la intuición jacobiana y por lo cual rechaza la mediación. La negación como mera determinación de lo uno y lo otro es propia de la inmediatez del *Sein*. Pero considerada solo en su inmediatez, la negación no es comprendida propiamente en lo infinito, el ser superado de las cosas finitas. Con ello, lo que se afirma es que ella es la negación de la negación, en tanto a lo finito se lo da solo en tanto negación, y en tanto que negación de la negación, la sustancia es la afirmación absoluta y también inmediatamente libertad y autodeterminación.

Lo absoluto, afirma Hegel (*Rez* 11), puede ser, o bien sustancia, o bien espíritu. Subjetivamente considerada, la diferencia entre ambas apreciaciones reside en que el pensar, que anula las mediaciones y las finitudes negando sus propias negaciones, y con ello comprende lo absoluto, tenga consciencia de la negación que realiza, en cuyo caso es espíritu, siendo en caso contrario sustancia. En términos de la experiencia de la conciencia, este proceso consiste en el tránsito de la sustancia al sujeto que se realiza en el camino de la conciencia desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. En términos de la *Logik*, el proceso consiste en la negación de lo puesto por sí del pensar, reconociéndose como lo que se pone a sí. Ya se en términos fenomenológicos o en términos lógicos, ambas formas de

³ *Cfr.* Capítulo IV, § 4.

⁴ *Cfr.* Capítulo IV, § 5.

comprender el espíritu representan la asunción en él de la sustancia como condición del saber filosófico.

Pero Jacobi realiza este tránsito renegando de la mediación reflexiva. Él hizo el tránsito desde la sustancia absoluta hacia el espíritu absoluto en su intimidad, cuando había proclamado con certeza “*Gott ist Geist, das Absolute ist frei und persönlich*” (Rez 11). Respecto de la comprensión filosófica de la razón que sabe de Dios como de lo sobrenatural y lo divino, Jacobi afirmó que es intuición, lo cual, en la época de la *Aufklärung*, era de mucha importancia en tanto de esta manera resaltó el momento de la inmediatez del conocimiento de Dios.⁵ Él no es un Dios muerto, sino vivo; es espíritu y amor eterno, en tanto su ser no es el ser abstracto, sino el “movimiento inmanente del diferenciarse en sí y de conocerse a sí en la persona distinta de sí; y su esencia es solamente la unidad inmediata, es decir, que es en la medida que aquella eterna mediación retorna eternamente a la unidad, y este retornar mismo es esta unidad, la unidad de vida, del autosenntimiento, de la personalidad, del saber de sí” (Rez 11)⁶. Jacobi había acertado al señalar que el conocimiento de Dios es inmediato, porque en tanto vida y espíritu son esencialmente mediación, su saber es la superación de la mediación y resulta inmediato.

El límite de la intuición jacobiana consistió en que el tránsito de la mediación a la inmediatez tomó la forma de un rechazo extrínseco de la mediación (Rez 12). La conciencia reflexionante, separada de la intuición intelectual, aleja de sí la mediación del conocer respecto del conocer, e incluso afirma que la mediación obstaculiza y corrompe la intuición. El error de Jacobi está en no haber comprendido el rol de la reflexión en la mediación del conocer. Porque, afirma Hegel (Rez 12), hay dos tipos de conocimiento de la inmediatez. El primero es el conocer finito que se vincula solo con los objetos finitos que no son en y para sí, sino condicionados por medio de otro conocer. Este es el caso de la conciencia natural que conoce una piedra, la cual no es en sí ni para sí y carece de mediación, siendo pura inmediatez. Según la deducción de los momentos necesarios del pensar, este conocer se corresponde con la *Realität*, la unidad inmediata del *Dasein* como *Ansich* y *Sein für Anderes*.⁷

Otro tipo de conocer, agrega Hegel, es la reflexión, la cual conoce tanto los objetos que carecen de en sí y para sí, como también las formas subjetivas del conocimiento de los objetos, asumiendo a ambos en la mediación y no como formas absolutas. En este caso la piedra no es conocida en y por sí misma, sino en tanto y en cuanto vinculada a la conciencia

⁵ Cfr. Capítulo III, § 1.

⁶ Trad. Amengual.

natural que se acerca a ella. Ante el conocer finito la reflexión adquiere dos particularidades. Ella tiene al conocer finito como presupuesto y objeto, por lo cual, al estar esencialmente referido a él, es la reflexión misma mediada. Por otra parte, la reflexión es la superación del conocer finito y constituye con ello el saber filosófico. Ella es así un mediar que es la superación de la mediación, o una superación de la mediación en que él mismo es un mediar. La superación de la mediación es la inmediatez, por tanto, en tanto superación de la mediación del conocer finito, la reflexión es la inmediatez de la razón.

Así como el primer tipo de conocer finito se corresponde con la unida de la inmediatez de la *Realität*, este segundo tipo se corresponde con la *Wirklichkeit*. Ella asume en sí la inmediatez de la *Realität*, asumiendo con ella la contradicción de lo multiforme diverso y variado; se determina a sí como necesidad que contiene la contingencia y con ella se asume como condición de sí.⁸ La *Wirklichkeit* en unidad con el concepto constituye el objeto integro del saber del pensar puro y del saber filosófico.

Jacobi afirma la pura *Realität* negando la mediación en el conocer finito, lo cual, es, hasta un punto, correcto, pero al recusarla para privilegiar la verdad del espíritu, desconoce la reflexión como la inmediatez que supone la mediación superada como su condición. Al hacerlo, el pensador de Pempelfort desconoce también la tarea del saber filosófico (*Rez 12*)⁹. Hegel considera factible que para la conciencia natural el saber sobre el espíritu tenga la apariencia de un saber inmediato que permita la vitalidad del conocimiento de Dios, como hizo Jacobi en tiempos de la *Aufklärung*. Pero la vitalidad no basta en lo que hace al saber, porque con la inmediatez de lo divino bien puede ser semejante al de una piedra. El saber filosófico, en cambio, debe conocer en qué consiste el obrar de la conciencia natural que lo contempla, conocer que en ella la inmediatez es propia del espíritu y que surge de la mediación de sí misma. El saber inmediato jacobiano es intuitivo y no puede ser más que arbitrario, no propiamente saber filosófico, en tanto asume que el conocer finito es el único modo de conocer el espíritu.

En la medida que rechaza la mediación de la reflexión, Jacobi mantiene su conciencia del espíritu absoluto en la forma hundido en la inmediatez. Pero si la intuición de lo absoluto se sabe a sí como intuición intelectual, como intuición que conoce, como afirma Jacobi en la *Vorrede*, y si además, el objeto y el contenido de la intuición no es la sustancia sino el espíritu, como afirma la intuición jacobiana, entonces Jacobi debería haber rechazado la mera

⁷ Cfr. Capítulo IV, § 2.

⁸ Cfr. Capítulo IV, § 5.

sustancialidad del saber, la inmediatez como verdad del uno sustancial. Con esta reprimenda, Hegel pretende marcar que el pensamiento jacobiano no es coherente con sus propias intuiciones, que no es fiel al brillo especulativo que ellas manifiestan.

Pero a pesar de ello, Jacobi confronta con las filosofías de Kant, Fichte y Schelling, con sus intuiciones sobre la sustancia y el espíritu, según Hegel. Su hipótesis en la *Rezesion* es que Jacobi escribe sus ensayos de controversia con las filosofías idealistas desde su comprensión inmediata del espíritu y de la sustancia. En su análisis de la controversia de Jacobi con la filosofía kantiana, Hegel destaca la intuición jacobiana en torno a los límites de la posibilidad formal, mientras que en la controversia con Fichte y con Schelling él vislumbra los peligros y los límites de las intuiciones jacobianas.

§ 2. La posibilidad formal de la filosofía kantiana

En la *Rezesion* Hegel analiza el segundo escrito del tercer tomo de las *Werke* de Jacobi, *Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstad birngen, und der Philosophie übermehmen eine neue Absicht zu geben*.¹⁰ Para su análisis, dice Hegel, Jacobi aplica como criterio de ponderación de la filosofía kantiana su comprensión de lo absoluto como espíritu. Siendo el espíritu para él inmediatez efectiva, el pensador de Pempelfort consideró que las esencialidades teóricas que formula la filosofía kantiana son universalidades carentes de efectividad y de unidad, no propiamente espirituales (*Rez* 14). Lo mismo ocurre para él con el aspecto práctico de la filosofía kantiana, donde una certeza muestra un fenómeno más allá de la realidad efectiva, resultando la unidad solo un postulado. El límite de la crítica jacobiana es que la unidad de medida funciona como un presupuesto extrínseco de la filosofía kantiana;¹¹ y con ello, su réplica resulta unilateral y abstracta, carente de verdad.

Sin embargo, Jacobi también ha tratado la filosofía kantiana dialécticamente, de manera verdadera, afirma Hegel, y el propio modo en que Kant planteó el *a priori* de los juicios sintéticos brindó a Jacobi las herramientas para tratar dialécticamente su filosofía (*Rez* 15). El filósofo de Königsberg estableció como el objetivo central de su filosofía contestar a la pregunta acerca de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. Él no se cuestionó

⁹ *Rez* 12: „das Geschäft des philosophischen Wissens“

¹⁰ Para una referencia histórica del ensayo, ver Capítulo I, nota 68. Hegel había analizado la primera edición del escrito en *GUW* 363 – 373. Para una reconstrucción de este análisis, ver Capítulo II, § 1.

¹¹ En este punto, Hegel replica a Jacobi los límites su método, la crítica filosófica, había tenido. La crítica filosófica había sido el método propulsado por los editores de la *Kritisches Journal der Philosophie*. Cfr. Capítulo I, § 1.

sobre la necesidad de los juicios sintéticos *a priori*, sino sobre la posibilidad, en continuidad con la metafísica de su época, que antes que nada debía plantear la posibilidad de un concepto. Esta posibilidad tiene por fundamentación la abstracción formal e idéntica de la unidad del entendimiento, y se mantiene separada de la realidad efectiva, y, en consecuencia, de la necesidad. En la interpretación del cuestionamiento a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* por parte del pensador de Pempelfort, Hegel supone su propia distinción acerca de la posibilidad formal y posibilidad real que había establecido en el segundo capítulo de *Die Wirklichkeit* para dar cuenta de la determinación inmanente de lo absoluto.¹² La posibilidad formal mienta la carencia de contradicción como único criterio de lo posible. La crítica jacobiana a los juicios sintéticos *a priori* encerraría entonces también una intuición especulativa del pensador de Pempelfort.

¿Pero en qué consiste el tratamiento dialéctico que Jacobi hace de la filosofía kantiana? En primer lugar, él toma las formas del espacio, el tiempo, la conciencia, la síntesis pura, la síntesis independiente de la tesis y la antítesis (la cópula abstracta del es sin principio ni fin) según las presenta el entendimiento (*Rez* 15). Este primer momento de la dialéctica tiene un carácter inmanente, el tratamiento, a diferencia del anterior mediante un criterio extrínseco, es intrínseco a la filosofía kantiana. En segundo lugar, el elemento considerado es la síntesis pura en sí desde la cual es cuestionada la empresa kantiana. Justificadamente para Hegel, Jacobi se cuestiona cómo debería darse la posibilidad de que se anude todo el conjunto enunciado por Kant, porque si cada elemento debe permanecer puro y sin contaminación, no se vislumbra cómo ha de surgir la mezcla que es la condición del anudamiento (*Rez* 15). También, consecuentemente para Hegel, caracteriza Jacobi a tales abstracciones como seres vacíos del entendimiento carentes de efectividad.

Pero el límite de la dialéctica jacobiana para con la filosofía de Kant es que ella se mantiene en la nulidad (*Nichtigkeit*) del tiempo abstracto, del espacio abstracto, de la identidad abstracta como algo propio, como exterior a esas abstracciones (*Rez* 15). Jacobi las considera como abstracciones de la filosofía kantiana, lo que es coherente con su planteamiento, porque la dialéctica estaba dirigida aquí a la exposición kantiana y de la cual debía resultar la nada abstracta. Pero no las considera a ellas propiamente, a estas abstracciones en y por sí mismas, en y desde su inmanente nulidad. Porque, agrega Hegel, si las hubiera considerado inmanentemente, es decir, si su dialéctica hubiera considerado no solo la exposición kantiana como la manifestación de una filosofía particular, y hubiera

¹² Capítulo IV, § 4.

considerado la dialéctica intrínseca de tales abstracciones, Jacobi habría arribado a la necesidad de lo concreto¹³ de la síntesis *a priori*. La prueba de la imposibilidad de lo concreto,¹⁴ desarrollada desde la validez de los entes de pensamiento tenidos por abstractos, mostrando su no verdad en su contrario, se habría convertido en la prueba de la necesidad de lo concreto. Pero lo que no considera aquí Hegel es que para el pensador de Pempelfort lo concreto constituye una evidencia plena que mienta el comienzo del pensar sin requerir prueba. Lo concreto es para el pensamiento jacobiano indubitable.¹⁵ Él se da como singulares reales y efectivas, y son las abstracciones que lo niegan aquello que debe ser probado. Esta intuición fundamental del pensamiento jacobiano no sufre alteraciones importantes en su desarrollo; en las *Briefen*, las cosas concretas surgen como evidentes a la creencia inmediata en el *Salto mortale*; en la *Vorrede*, ellas se presentan a la razón como intuición de lo incondicionado. Las cosas concretas para el pensamiento jacobiano existen, y pretender predicar de ellas la necesidad es operar una abstracción derivada que nulifica su concreción.

Pero a pesar de ello, Hegel afirma que la prueba de la necesidad de lo concreto podría mentar su paso desde la nulidad de la abstracción. La prueba de la imposibilidad de la síntesis *a priori*, desarrollada a partir del presupuesto de la verdad de los entes abstractos del espacio, el tiempo y la síntesis en sí, si se considera estos entes en su propia e inmanente nulidad, se habría convertido para él en la prueba de la necesidad de la síntesis *a priori*, mostrando su no verdad en su contraria.¹⁶ Claramente esta limitación de la dialéctica jacobiana mienta algo que el propio Hegel pretende haber consumado en el paso de lo abstracto a lo concreto al asumir en lo absoluto la contradicción inmanente de la posibilidad como idéntica a la imposibilidad, encontrado en esta asunción su igualdad con lo realmente efectivo y constituyéndose en unidad con él en lo necesario. En tanto tal posibilidad tiene que mantenerse separada de la *Wirklichkeit* y de la necesidad, es extrínseca en sí y tiene por

¹³ *Rez* 16: “*Notwendigkeit des Konkreten*”.

¹⁴ *Rez* 16: “*Unmöglichkeit des Konkreten*”.

¹⁵ *Cfr.* Capítulo I, § 1.

¹⁶ Lo concreto aparece también a continuación del ensayo de Jacobi en la forma de imaginación, juicios, apercepción de la autoconciencia en relación con las abstracciones del espacio y el tiempo y la autoconciencia (*Rez* 16). Pero estos elementos, según Hegel, son mentados nuevamente extrínsecamente como fundamentalmente subsistentes, según afirma Jacobi, que dice que la razón reposa sobre el entendimiento, el entendimiento sobre la sensibilidad y ésta a su vez sobre la imaginación. Hegel discute esta interpretación en un doble frente. En primer lugar, pone en duda que la relación entre la condición y lo condicionado pueda expresar la vinculación de las facultades kantianas. Pero fundamentalmente destaca que esta crítica desconoce a la filosofía kantiana el mérito de haber reconocido la libertad del espíritu en el aspecto teórico, la cual se presenta en su forma abstracta en la apercepción originaria sintética de la autoconciencia (*Rez* 16). Merito que Hegel reconoce contantemente al filósofo de Königsberg, junto con haber develado el carácter antinómico de la razón (*Cfr.* Capítulo II, notas 101, 102 y 104). Jacobi ignora la autoconciencia kantiana, el punto más alto de la

fundamento la identidad abstracta y la unidad formal del entendimiento. Lo concreto tiene su sentido en tanto necesario, en tanto ha asumido en sí su contingencia; lo concreto contingente que no se asume en la necesidad carece de relevancia para el pesar puro, no es asumido en el método y no presenta interés para el saber filosófico. Para el pensamiento jacobiano, por el contrario, lo concreto existen sin ser necesario y su existir agota su plenitud. En la filosofía hegeliana solo hay saber a partir de la unidad reflexiva de la *Wirklichkeit* y esta condición no se cumple en la totalidad como compendio de todas las realidades.

Lógicamente considerada, Hegel destaca de la crítica jacobiana a la filosofía de Kant lo concreto contrapuesto a la posibilidad formal abstracta, tanto teórica como práctica.¹⁷ Pero lo concreto, prácticamente considerado, muestra para Hegel los límites de las intuiciones carentes de una justificación científica, según muestra el debate de Jacobi con la doctrina de la ciencia fichteana.

§ 3. La realidad efectiva del espíritu

En la *Rezension*, Hegel analiza el primer escrito del tercer tomo de las *Werke* de Jacobi, la epístola *Jacobi an Fichte*.¹⁸ El filósofo de Stuttgart destaca que la insuficiencia que Jacobi atribuye a la filosofía fichteana es la misma que endilgaba a la kantiana: la abstracción carente de espíritu. En la doctrina de la ciencia la abstracción carente de concreción y de libertad sería el yo como principio fundamental absolutamente incondicionado. Frente a él, Jacobi se contenta con anunciar su intuición del espíritu absoluto y rechazar su unilateralidad abstracta (*Rez* 18). Siguiendo la letra jacobiana, Hegel afirma que el pensador de Pempelfort comprende el yo fichteano en términos prácticos y lo denomina “principio moral de la razón”¹⁹, siendo la unanimidad del hombre consigo mismo, que, al tratarse de una abstracción, adjetiva como yerma, desolada y vacía, contraponiendo a ella la razón singular y concreta que llama corazón (*Rez* 19). Por tanto, Jacobi niega unilateralmente el yo fichteano, asumiendo que se trata de un principio moral unilateral y abstracto, y ante él sostiene el corazón como concretitud moral del espíritu. Asumiendo la verdad del corazón, Jacobi dice sublevarse contra la universalidad moral cuando ella pretende imponérsele como “la voluntad que no quiere nada” (*Rez* 20). Alegando acciones concretas contra la universalidad de la ley

filosofía crítica y su aporte más relevante al idealismo. Pero más allá de esto, la historia con que Kant presenta esta libertad da lugar a la crítica jacobiana, reconoce Hegel (*Rez* 17).

¹⁷ En la segunda edición de la *Lehre vom Sein* de 1831, Hegel considerará nuevamente este escrito y su crítica a la filosofía kantiana en términos muy halagadores. *Cfr.* Introducción, nota 75.

¹⁸ Para una referencia histórica de la carta, ver Capítulo I, nota 79. Hegel había analizado por primera vez la epístola en *GUW* 380 – 383.

(el suicidio de Desdémona, en engaño de Pilades, la falta de Timoleón, el juramento de Epaminodas, el suicidio de Johann de Witt, el robo de David robo),²⁰ Jacobi pretende mostrar que la ley está hecha para el hombre y no el hombre para la ley. En consecuencia, concluye, el hombre tiene como prerrogativa el derecho de la trasgresión ante la ley. El corazón puede trasgredir toda norma justificado en que se trata del espíritu concreto, la verdad a la cual han de subordinarse todas las demás verdades.

El espíritu es contrapuesto a la letra de la ley. En las acciones concretas alegadas, el espíritu se opone a leyes determinadas. Éstas prohíben acciones concretas y se aduce su trasgresión por la majestad que hay en el hombre, el espíritu. Pero la voluntad como forma concreta del espíritu en estas acciones, alega Hegel, no solo no quiere una ley determinada, sino que no quiere nada. La voluntad se presenta como una libertad absolutamente indeterminada. Ella, como lo concreto interior, alcanza su majestad a partir de la abstracción de lo determinado que solo es libertad porque se sabe como absolutamente indeterminada, lo universal en sí, el bien en sí, a la vez que se constituye como lo absolutamente indeterminado y por ello se determina solo desde sí misma y en su obrar concreto. El corazón jacobiano resulta entonces la inmediatez que se pretende pura negando toda determinación.

Hegel reconoce que es importante que la voluntad conozca la negatividad de lo determinado, con lo cual ella comprende su autonomía y su libertad ante él. Pero, apostilla, es importante en igual medida que la voluntad conozca también su particularización, su determinación por derechos efectivos, por deberes concretos y por leyes determinadas. En ellas la voluntad adquiere determinación y su inmediatez resulta mediada. La voluntad entonces ya no quiere nada, sino que quiere algo, quiere lo determinado.

Cuando Jacobi apela al lado indeterminado de la majestad de la personalidad y la mienta posado solo en la certeza que encuentra en su sentimiento, esgrime el mismo fundamento que una dialéctica que lleva a la voluntad a los límites de los derechos determinados, de los deberes particulares, de los mandamientos morales y religiosos. La indeterminación solo puede pretenderse a sí misma, con lo cual debe repeler de sí todo intento de determinación. La voluntad jacobiana es revolucionaria porque al querer nada, no puede hacer más que la revolución perpetua.

Ante las consecuencias prácticas de la inmediatez, Hegel afirma la relevancia de la lógica de su unidad con la mediación y la importancia del saber filosófico que justifique y

¹⁹ JAF 40.

pruebe sus verdades. El saber filosófico para él debe manifestar tanto la necesidad de las determinaciones éticas y su validez, al mismo tiempo que mostrar lo superior en lo cual están fundadas, que tiene sobre ellas poder y majestad.²¹ La ciencia ha de considerar esta majestad porque los hombres son propensos a obrar más generosamente que justamente, más noblemente que moralmente y se dispensan a hacerlo contra la ley.²² Justamente, el pensamiento jacobiano apela a un obrar que se dispensa de la ley por derecho del espíritu concreto condicionado por la desgracia en la cual los individuos se hayan en ocasiones extraordinarias. Pero, apostilla Hegel, sería triste que la libertad sólo pudiera darse realidad efectiva en casos extraordinarios.²³ Ella tiene existencia para el saber filosófico, no como un destello, sino como el efectivizarse constante dentro de los deberes, derechos y leyes de un estado.

Las limitaciones de la *Realität* y su superación en la *Wirklichkeit* permiten a Hegel evaluar el aspecto práctico del pensamiento jacobiano. Él destaca el valor práctico del concepto de corazón que Jacobi contrapone al yo absoluto de la *Wissenschaftslehre*. La crítica al método de la antigua metafísica y la afirmación de la verdad del infinito libre se expresan en la defensa que el Pensador de Pempelfort hace del corazón, contrapuesto como la verdad concreta ante la abstracción del yo absoluto. A esta defensa Hegel atribuye el mérito de oponer lo concreto a la abstracción universalista y vacía de la razón práctica, pero agrega que ella sucumbe a la abstracción de la indeterminación de la personalidad (*Rez* 18). Como superación de ambas abstracciones prácticas Hegel mienta la eticidad de la vida en un estado bien ordenado (*Rez* 22), el espíritu en su realidad efectiva. Pero ésta debe ser comprendida como la asunción de la unilateralidad de la inmediatez, en tanto *Wirklichkeit* y no meramente

²⁰ Al igual que había hecho en *GUW* 380 – 381, Hegel vuelve a citar en toda su extensión el pasaje de *JAF* 32. *Cfr.* Capítulo II, nota 53.

²¹ En este punto resulta interesante que Hegel considere la crítica de Jacobi a la universalidad ética análoga al reproche de Aristóteles sobre la virtud (Aristóteles, *Magna moralia*, trad. T. Martínez Manzano y L. Rodríguez Duplá. Madrid: Gredos, 2011, p. 134). La recriminación del Estagirita consistía en que Sócrates había transformado la virtud en saber, lo cual para él era imposible pues todo saber tiene un fundamento, pero éste pertenece al lado pensante del espíritu. Aristóteles, al igual que Jacobi, afirma el filósofo de Stuttgart, extraña el lado gracias al cual la virtud es efectivamente universal. Pero Aristóteles, apostilla Hegel, no reprocha meramente que lo ético sea concebido como universal, sino que, por el contrario, cree relevante su consideración, pero también su distinción de la virtud. Jacobi, en cambio, sí considera meramente que el bien sea concebido como universal.

²² El corazón no puede ser garante de la justicia ni de la eticidad. Anticipa aquí Hegel una de sus ideas acerca de los peligros de que la inmediatez se ubique como fundamento del pueblo y del estado que habrá de desarrollar tres años después en su *Filosofía del derecho* (*Cfr.* Capítulo IV, § 7).

²³ Recurriendo nuevamente a la analogía, Hegel destaca a los antiguos, que a contramano de la posición de Jacobi, habían encontrado la eticidad en la vida de un estado bien ordenado (*Rez* 22). En tal situación, agrega, puede decirse que el hombre tiene valor y que está hecho para la ley.

como *Realität*, porque mientras ésta mienta la inmediatez de lo *Ansich* en unidad con el *Seinfüranderes* (LLS 63), la *Wirklichkeit* mienta la unidad reflexiva de la existencia y la esencia, que en su mediación consigo es libre (LLW 369).²⁴ Ante el corazón jacobiano puede observarse la consideración especulativa de la *Realität* en su aspecto práctico, el cual debe ser asumido por la *Wirklichkeit*, el único contenido del saber filosófico.²⁵

La noción de *Wirklichkeit* permite ponderar también las abstracciones que Jacobi endilga a la filosofía crítica y a la doctrina de la ciencia. En la *Wissenschaft der Logik*, el abismo de todas las determinaciones es lo absoluto y su condición esencial es la identidad entre lo externo y lo interno propia de la *Realität*. En tanto ella es comprendida como la suma de todas las determinaciones, su identidad implica la disolución de toda determinidad de la *Wesen* y el *Sein*, por lo cual la *Realität* se caracteriza por lo vacuo, el abismo de todas las determinaciones inmediatas y mediatas. La identidad inmediata entre lo interno y lo externo es la condición de lo absoluto y está puesto como unidad dentro de la cual es asumida la forma y se ha convertido en la forma vacía de lo externo y lo interno. Lo absoluto es el resultado del movimiento reflexivo de la *Wesen*, y en tanto tal, resulta esencial; por otro lado, al ser esencial, es un momento necesario del movimiento reflexivo. Pero la reflexión se comporta frente a lo absoluto como extrínseca, sin hacer otra cosa más que tomarla en consideración y sin llegar a ser su propio movimiento. La particularidad especulativa de la *Realität* mentada en el pensamiento jacobiano no es la dualidad entre lo necesario y lo libre, sino la nulidad constitutiva de esa dualidad, su caracterización como nula ante lo verdadero, lo cual no podría atribuirse a la dualidad fichteana ni a la kantiana.

§ 4. El método y las intuiciones

En la *Rezension*, Hegel analiza el quinto escrito del tercer tomo de las *Werke* de Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und Ihrer Offenbarung*.²⁶ La particularidad que presenta el análisis de Hegel consiste en elucidar el proceder mismo del pensamiento jacobiano y la riqueza de sus intuiciones. Afirma que la dialéctica jacobiana es opuesta al desarrollo de conceptos, al método del pensar que sustenta la prueba propia del saber filosófico para la fundamentación de sus verdades.

²⁴ Cfr. Capítulo IV, § 4.

²⁵ Cfr. Capítulo IV, § 7.

²⁶ Para una referencia histórica de la carta ver Capítulo I, nota 95.

Las ideas de Jacobi se exponen con el valor de las aseveraciones, alegando el sentimiento, el presentimiento, la inmediatez de la conciencia, la intuición intelectual, la creencia y la certeza irresistible como fundamentos de su veracidad. Estas ideas son expresadas por él con riqueza de espíritu (*geistreich*). Hegel caracteriza estas ideas ricas en espíritu señalando que se tratan de un subrogado del pensamiento metódico y racional (*Rez* 23). Lo ingenioso, afirma, está elevado por sobre el entendimiento, tiene por su alma a la idea, capta la antítesis en que ella está, sin llevar a la conciencia su abstracción ni el paso de un concepto a otro; y tiene por material las representaciones concretas y los pensamientos del entendimiento, intentando reflejar en ellos lo superior.

En *Glauben und Wissen* había caracterizado Hegel el proceder del pensamiento jacobiano también según lo *Geistlich*, lo rico es espíritu (*GUW* 360).²⁷ En 1802 afirmaba que si bien algunas ideas del pensamiento jacobiano -la aceptación del saber formal y la oposición reflexiva- podían pertenecer a la ciencia, debido a su defensa de la absolutización de lo finito y sus muchos galimatías, renegaba de la configuración sistemática propia del saber científico, valiéndose solo de intuiciones. Pero en algunos casos, estas intuiciones manifestaban esporádicamente lo especulativo, siendo ricas en espíritu. Ellas no podían ser consideradas propiamente como filosóficas, pero tendían al saber científico. El tintineo especulativo de las intuiciones jacobianas, alegaba Hegel, no tienen su origen en ellas mismas. Se lo deben, en cambio, al sustento de las filosofías contra las cuales fueron esgrimidas que sí eran propiamente científicas, como el caso de la doctrina de Spinoza y la filosofía kantiana. Por otro lado, le deben su fulgurar a la razón misma, que en su unidad absoluta se filtra en los intentos por anularla. Para Hegel no era correcto admitir el tintineo especulativo de las intuiciones jacobianas como propias del pensar, aunque ellas no puedan negarse como manifestaciones de la razón, en tanto de ella reciben su brillo. A pesar de esta dubitación, basado en la crítica filosófica como metodología hermenéutica, en 1802 Hegel consideraba tres intuiciones ricas en espíritu en el pensamiento jacobiano: la contraposición de la creencia inmediata a la demostración, la libertad de individuo concreto y la enunciación del nihilismo.²⁸

A diferencia de esta primera caracterización de lo *Geistlich* en el pensamiento jacobiano, al *Rezension* supone la consumación lógica de la unidad inmanente del pensar puro constituyéndose como método absoluto en la *Logik*. Al tratar la esencialidad de la

²⁷ Para una determinación semántica del término, ver Capítulo II, nota 43. Para una reconstrucción histórica de su empleo en el *corpus* hegeliano ver la nota 44 en el mismo capítulo.

contradicción en la *Lehre vom Wesen*, Hegel afirma que la reflexión asume su unidad integral al comprender en sí la contradicción como su fundamento (LLW 279). La unidad del pensar va a su fundamento manteniendo firmemente la contradicción y manteniéndose con firmeza en ella. La unidad integral del pensar implica que ella contenga y vincule dentro de sí tanto lo que ella es como lo que ella no es. Esa unidad no tiene cabida para la reflexión abstractiva y extrínseca del entendimiento. Ella niega la contradicción para mantener fijas sus determinaciones. Ella afirma lo que es, niega lo que no es y mantiene fijas ambas representaciones para mentar su unidad unilateral. Pero la unidad del pensar encuentra subterfugios más allá de la determinación firme del entendimiento en la reflexión como lo *Geistreich*. La reflexión rica en espíritu expresa la contradicción como fundamento de la reflexión, sin manifestar el concepto efectivamente (LLW 288)²⁹. La reflexión como *Geistreich* formula la contradicción mediante las únicas determinaciones que posee, las que pertenecen a la representación intelectual, con lo cual no expresa el concepto y sus relaciones, aunque permite que se trasparente por medio de la representación lo genuino del concepto. La reflexión como *Geistreich*, al igual que la reflexión intelectual, se vale de la representación en tanto está basada en ella, pero contiene la contradicción como fundamento de la unidad del pensar y a través de ella luce el concepto como apariencia, la cual no es más que el ponerse de la reflexión, según se deduce en lo absoluto. Pero esta deducción es propia de la razón pensante (LLW 288) que asume efectivamente la contradicción como fundamento de su unidad.

Si en 1802 Hegel manifestaba una cierta dubitación al considerar las intuiciones jacobianas ricas en espíritu como parte del pensar, la deducción inmanente del método exige que sus momentos necesarios y también sus tintineos sean asumidos en la unidad del pensar. La *Logik* debe poner, negar y superar en sí la reflexión intelectual abstractiva, como manifiesta la exposición subjetiva extrínseca del prólogo de 1812 a la *Lehre vom Sein*. Las determinaciones del entendimiento, como había manifestado la filosofía kantiana, implican el carácter antinómico de la razón, con lo cual los objetos mismos del pensar intelectual

²⁸ Cfr. Capítulo II, § 1.

²⁹ LLW 288: “*Die geistreiche Reflexion, um diese hier zu erwähnen, besteht dagegen im Auffassen und Aussprechen des Widerspruchs. Ob sie zwar den Begriff der Dinge und ihrer Verhältnisse nicht ausdrückt und nur Vorstellungsbestimmungen zu ihrem Material und Inhalt hat, so bringt sie dieselben in eine Beziehung, die ihren Widerspruch enthält und durch diesen hindurch ihren Begriff scheinen läßt* [La reflexión rica en espíritu, por citarla aquí, consiste por contra en el aprehender y formular la contradicción. Aunque ella no exprese, en verdad, el concepto de las cosas y de sus relaciones, y sólo tenga a las determinaciones de la representación por material suyo y contenido, lleva a éstas a una referencia que contiene su contradicción y, a través de ella, deja que se trasparente su genuino concepto – trad. Duque]”

manifiestan la contradicción, a pesar de que él no puede considerarla en unidad. Pero la *Logik* no puede prescindir de poner, negar y superar en sí también las esporádicas manifestaciones del pensar, pues ello habría de implicar una mengua en su unidad íntegra. De no hacerlo, supondría que hay manifestaciones del pensar que no son superadas en la unidad del pensar, con lo cual ella no estaría en reflexión consigo. Ella sería una unidad no íntegra, una unidad fragmentada.

A partir de la deducción de la necesidad del pensar puro en la unidad del método, Hegel puede abandonar la dubitación de 1802 acerca de si considerar o no las intuiciones con *Geistreich* como parte del pensar y debe considerarlas como un subrogado del pensamiento científico en 1817 por la integridad de su unidad. Ellas tienen su base en las determinaciones, al igual que el entendimiento, pero son en algún modo superior a él en tanto captan la verdad del concepto. No muestran a la conciencia la justificación ni la prueba, pero permiten vislumbrar que en la interioridad de su aparecer se encuentra la idea. Son entonces las intuiciones con *Geistreich* sustitutos representativos del pensamiento metódico. Pero su validez depende de la idea y en vinculación con ella. Es el método quien pone y reconoce sus destellos, no ellos al método. Por lo cual, él debe asumir en sí las intuiciones con *Geistreich*.

A pesar de ser un subrogado del pensar especulativo, Hegel reconoce en la *Rezension* que, dentro del campo científico, cuando de lo que se trata es del método y de la verdad, pueden resultar molestas e incluso inapropiadas las intuiciones con *Geistreich*. En el pensamiento jacobiano, según él, la conjunción de la forma y lo ingenioso no responde solo a una ingenuidad del espíritu, sino que también constituye su punto de vista positivo y polémico, lo cual habría que excluirse del saber especulativo. Pero, agrega, no hay que olvidar que ha sido la obra común de Jacobi y Kant el final de la antigua metafísica, no tanto en la forma sino en su contenido, renovando la concepción de lo *lógico*, reiterando el reconocimiento de la *Lehre vom Begriff* por medio del cual lo ungió en precedente del método absoluto. Así como Kant fijó el resultado negativo del conocimiento finito, específica, Jacobi ha fijado el resultado negativo del conocer en sí y para sí. Pero se ha abstenido de ir más lejos y de dar la razón y el espíritu como alma del conocimiento, de bautizarla nuevamente luego del entendimiento.

Aunque las intuiciones con *Geistreich* puedan resultar molestas en el campo científico, para Hegel proceder dialécticamente contra ellas es torpe. Lo ingenioso es propenso a malentendidos y a cierto relativismo, además de que lo habita la extrema arbitrariedad de la contingencia. En la medida en que lo ingenioso no conoce su manera, su

concepción y su posesión de lo verdadero más que como conciencia inmediata y opuesta al concepto, debe experimentar el malentendido de no reconocerse a sí mismo, tanto según la forma como según el contenido, en las formas que, aunque diferentes de la suyas, encierran el mismo contenido, pero que tienen al alma del pensar y el concepto.³⁰

En la *Rezension*, escrita muy pocos meses después de la conclusión de la *Lehre vom Begriff*, Hegel reitera con similares palabras los reconocimientos lógicos a Jacobi.³¹ Insiste en que su novedosa perspectiva de lo lógico puso fin a la antigua metafísica junto con la obra de Kant (*Rez* 25) y también destaca su comprensión de lo absoluto libre como inasible para la explicación sintética de la metafísica (*Rez* 9). Pero a diferencia del pasaje de la asunción del método, Hegel analiza el fundamento de esas verdades. Jacobi, afirma Hegel, accedió a ellas no por argumentación, sino en la intuición del sentimiento (*Gefühl*) (*Rez* 9, 19) y las expresó con ingenio (*Geistreiche*) (*Rez* 23). Jacobi, para Hegel, afirma la verdad de la *Realität* como limitación del método de la metafísica y la verdad de lo infinito libre, pero mienta ambas en la inmediatez de la intuición, donde su único fundamento es el ingenio particular de quien las mienta. La *Realität* y la libertad carecen de mediación entre sí en el pensamiento jacobiano, y en tanto no tienen unidad, también están privadas de toda prueba posible, resultando formas unilaterales y parciales de la verdad. La inmediatez como fundamento supone también la dualidad que Jacobi endilga al método de la metafísica, porque no puede dar fundamento de su verdad más que unilateralmente. Por tanto, las virtudes lógicas de la crítica jacobiana consisten en mostrar la *Realität* como supuesto metodológico de la metafísica que el propio conocer pone y por él es limitado, y señalar lo infinito libre como lo verdadero. La limitación lógica de ambas virtudes consiste en que son puestas por la intuición y expuestas por el ingenio, careciendo de mediación y reproduciendo ellas mismas la dualidad que sustenta su crítica. El pensador de Pempelfort queda encerrado dentro de la misma crítica que dirigió contra la metafísica, porque desde la inmediatez de sus verdades, no mienta la mediación entre la *Realität* que niega y lo infinito libre que afirma.

³⁰ Esto ocurre, según Hegel (*Rez* 26), con las primeras definiciones de la *Ética* de Spinoza (en referencia a *Ética* I, def. 1, 2 y 3) donde según él se haya algo más elevado que la necesidad carente de espíritu. En ellas está contenido el puro concepto de la libertad del espíritu, a pesar de su formulación como necesidad meramente formal.

§ 5. La reacción de Jacobi a la *Rezension*

Para concluir este capítulo quisiéramos comentar brevemente la reacción de Jacobi a la *Rezension* de Hegel. Luego de los ásperos dardos de *Glauben und Wissen* y de los intentos de acercamiento durante varios años, habían establecido ambos un vínculo respetuoso y amistoso entre sí.³² Este vínculo oficial de contexto de la *Rezension* e incluso probablemente haya sido una de sus motivaciones iniciales.

Pocos meses después de la publicación de la *Rezension*, Hegel contribuyó a que la Universidad de Heidelberg, en la que acababa de ingresar como profesor, concediera a Jean Paul, amigo íntimo de Jacobi, un doctorado *honoris causa*. Luego de leer la *Rezension*, Jacobi escribió a su amigo: “Habrás visto la reseña de Hegel sobre mi tercer volumen en el *Heidelberger Jahrbücher*. Aunque me hace una amarga injusticia en al menos tres puntos, en general su trabajo me ha hecho muy feliz, y sólo desearía poder entender todo lo que dice. Pero no soy capaz de ver nada hasta el final porque me fallan los ojos y la memoria”.³³ Lamentablemente Jacobi no especificó cuáles eran los tres puntos de la injusticia, pero delata su alegría ante la reseña, sin dejar de ironizar sobre la oscuridad característica de la letra hegeliana. Jean Paul respondió la misiva manifestando también un acuerdo general con la *Rezension*, pero sí especificando una injusticia hermenéutica: “Hegel se ha acercado mucho a usted, excepto en un punto relativo a la voluntad”.³⁴

En otra epístola de su correspondencia, Jacobi comenta con más detalle su impresión de la *Rezension*. En una carta a Johann Neeb del 30 de mayo de 1817 escribe: “En su reseña de mi tercer volumen, Hegel elogia mi salto, diciendo: ‘En su fuero interno, Jacobi había hecho justamente esta transición de la sustancia absoluta al Espíritu absoluto y había proclamado con un irresistible sentimiento de certeza: Dios es Espíritu, el Absoluto es libre y tiene la naturaleza de una persona’”.³⁵ La cita de Jacobi se extiende: “[Hegel] añade: era de

³¹ Capítulo II, §3.

³² Para una reconstrucción de este acercamiento ver Capítulo II, notas 111 – 112 y Capítulo III, notas 16-17.

³³ F. H. Jacobi a Jean Paul, München, 15 de mayo de 1817, en Günther Nicolin, ed., *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg: Meiner, 1970, p. 156: „In den Heidelberger Jahrbüchern wirst Du Hegel Rezensionen meines dritten Bandes gefunden haben. Obgleich er mir über wenigstens drei Punkte bitteres Unrecht tut, so hat seine Arbeit im Ganzen mich doch sehr erfreut, und ich wünschte nur ihn überall verstehen zu können. Ich komme aber mit gar nichts mehr zum Ziele, weil Augen und Gedächtnis versagen”

³⁴ Jean Paul a F. H. Jacobi, Bayreuth, 3 de septiembre de 1817, en Günther Nicolin, ed., *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg: Meiner, 1970, p. 156: „Hegel ist Dir viel näher gekommen, nur einen Punkt über den Willen abgerechnet“.

³⁵ Günther Nicolin, ed., *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg: Meiner, 1970, p. 142 – 143: *Hegel in der Rezension meines dritten Bandes, lobt meinen Sprung, indem er sagt: ‘Jacobi hatte den Übergang von der absoluten Substanz zum absoluten Geist in seinem Innersten gemacht und mit unwiderstehlichem Gefühl der*

muy significativa importancia respecto a la comprensión filosófica que se resaltara de manera clara y decidida el momento de la inmediatez del conocimiento de Dios”.³⁶ Jacobi continua: “Hegel solo reprocha ‘que el paso de la mediación a la inmediatez tiene más bien el carácter de un rechazo y una desestimación externa de la mediación, ya que esa inmediatez es una inmediatez viva y espiritual que sólo surge dentro de un proceso de mediación autosublimado’”³⁷. Lo relevante de este primer párrafo de la carta consiste en el destacado de Jacobi, pero en sí mismo solo se trata de un citado.

El segundo párrafo de la carta a Neeb es el más interesante. Jacobi afirma: “La diferencia entre Hegel y yo consiste en que aunque él sostiene también que el spinozismo es el resultado final y verdadero del pensamiento al que toda filosofía consistente debe conducir -‘ese absoluto sustancial, en el que todo se hunde y todas las cosas individuales se niegan y se extinguen’-, busca pasar a través de él a un sistema de libertad sin salto, recorriendo un camino aún más elevado del pensamiento, que, sin embargo, es el mismo (y, por lo tanto, no es realmente más alto) que el camino habitual³⁸; mientras que yo sólo llego allí por medio de un salto prematuro desde el trampolín de un conocimiento meramente sustancial que él también acepta y presupone, pero que cree que hay que tratar de forma diferente a la mía, y piensa que mi método es como el que seguimos los seres vivos cuando transformamos los alimentos en jugos y sangre por medio de la digestión inconsciente, sin ayuda de la ciencia de la fisiología.³⁹ Él puede que tenga razón, y con gusto me uniría a él para probar todos los medios disponibles para la razón sin ayuda, si mi vieja cabeza no fuera demasiado débil para

Gewißheit ausgerufen: Gott ist Geist, das Absolute ist frei und persönlich”. La cita de Hegel que refiere Jacobi se corresponde a Rez 11.

³⁶ *Op. Cit.* p. 143: *Er setzt hinzu: es war von der bedeutendsten Wichtigkeit in Rücksicht auf die philosophische Einsicht, daß durch ihn das Moment der Unmittelbarkeit der Erkenntnis Gottes aufs bestimmteste und kräftigste herausgehoben worden ist*”. La cita de Hegel corresponde a Rez 11.

³⁷ *Idem*: „Hegel tadelt nur, daß bei mir der Übergang der Vermittlung zur Unmittelbarkeit mehr die Gestalt (nur) einer äußerlichen Wegwerfung habe, da doch jene Unmittelbarkeit aus einer sich selbst aufhebenden Vermittlung hervorgehe, und so allein eine wahrhafte, lebendige und geistige werden könne“. La cita de Hegel corresponde a Rez 11.

³⁸ *Idem*: „Der Unterschied zwischen Hegel und mir besteht darin, daß er über den Spinozismus (‘jenes substantielle Absolute, in welchem alles nur untergeht, alle einzelne Dinge nur aufgehoben und ausgelöscht werden’) welche Spinozismus auch ihm das letzte, wahrhafte Resultat des Denkes ist, auf welches jedes konsequente Philosophieren führen muß, hinauskommt zu einem System der Freiheit, auf einem nur noch höheren, aber gleichwohl demselben (also im Grunde auch nicht höheren) Wege des Gedankes – ohne Sprung”.

³⁹ *Idem*: „ich aber nur mittelst eines Sprungs, eines voreiligen, von dem Schwungbrette aus des bloß substantiellen Wissens, welches zwar auch Hegel annimmt und voraussetzt, aber anders damit umgegangen haben Will, als es von mir geschieht, dessen Methode ihm Ähnlichkeit zu haben scheint mit der, welche wir als lebendige Wesen befolgen bei der Verwandlung von Nahrungsmitteln in Säfte und Blut durch Bewußtlose Verdauung, ohne Wissenschaft der Physiologie“.

ello.⁴⁰ “Ahora me consuela aplicar a mí mismo uno de los pensamientos de Kästner, que una vez dijo en una de sus excelentes observaciones sobre la forma en que los conceptos universales están en la mente de Dios: ‘Prefiero aprender sobre el lince de un cazador que escuchar a un adepto al método decirme que es un gato con la cola acortada y con las orejas tupidas en las puntas’”.⁴¹

La segunda reacción de Jacobi a la *Rezension* tiene tres puntos destacables. En primer lugar, acuerda con Hegel en que su pensamiento intuye la posición sustancial como un resultado final y necesario del pensar. Como también acuerda en que ella no es la verdad suprema, sino que ésta consiste en la libertad, que no tiene lugar en la posición sustancial. Con ello, acuerda también con la segunda intuición que Hegel atribuyó a su pensamiento, a saber, que si bien la sustancia es un resultado necesario del pensar, debe encontrarse más allá de ella la verdad superior de la libertad.

En segundo lugar, Jacobi acuerda con Hegel en el objetivo de su propio pensamiento, la libertad como verdad más allá de la sustancia. Pero señala que la cumplimentación de este propósito los distingue. Mientras Hegel busca alcanzar un sistema de la libertad desde la posición misma que pretende superar, es decir, replicando el pensar necesario, él en cambio entiende que esa superación no es posible prescindiendo del *Salto mortale*. Como establecimos anteriormente,⁴² el *Salto mortale* implica cuatro movimientos. El primero consiste en la aceptación del límite de la razón humana para la comprensión de lo sobrenatural. El segundo es la renuncia a la demostración como medio de explicación de la verdad de lo suprasensible. El tercero es la creencia sin mediación de la evidencia con que las cosas reales y efectivas se presentan a los sentidos. Y, finalmente, la admisión de Dios como causa personal, libre y racional de todo lo que existe. El *Salto* no representa para Jacobi un saber, sino propiamente una acción que tiene implicancias ontológicas, epistemológicas y prácticas. Sin la conjunción de sus cuatro movimientos no hay para él superación posible de la necesidad sustancial y no es posible admitir la libertad como verdad suprema.

Hegel, como bien destaca Jacobi, no acepta el *Salto mortale*, e incluso no podría aceptarlo. Porque más allá de que para él lo relevante se trata del saber como conocimiento de lo necesario, el *Salto* implica una disyunción excluyente entre lo necesario y lo libre, una

⁴⁰ *Idem*: „Er mag wohl recht haben, und gern wollte ich mit ihm noch einmal alles durchversuchen, was die Denkkraft allein vermag, wäre nicht der Kopf des Greises zu schwach dazu”.

⁴¹ *Idem*: „Jetzt tröste ich mich, indem ich einen Gedanken des sinnreichen Kästner vornehmlich auf mich anwende, der, in seinen vortrefflichen Betrachtungen über die Art, wie allgemeine Begriffe im göttlichen Verstande sind, von sich sagt: ‘Ich Will den Luchs lieber von dem Jäger kennenlernen als von den Methodisten hören: daß es eine Katze mit abgekürztem Schwanze un dan den Spitzen bärtigen Ohren ist’”.

oposición que la unidad del pensar debe contener y superar. También acertadamente Jacobi señala que Hegel pretende el tránsito de la sustancia a un sistema de la libertad desde el pensar necesario que tiene por resultado la sustancia. Para la filosofía hegeliana este tránsito es el único posible, porque de lo contrario, la disyunción solo puede ser superada unilateralmente, y, por tanto, no asumida.

Por último, cabe destacar que Jacobi no reniega categóricamente del tránsito que propulsa Hegel entre la necesidad y la libertad, pero afirma que en su pensar no es posible dar cuenta de la libertad sin un salto desde la necesidad hacia ella. El inconveniente, del cual él no acusa recibo, es que el salto implica asumir dos verdades y afirmar una sustentado en la inmediatez para colocarse en las antípodas de la otra. El *Salto* supone dos verdades y una elección, sin justificar cómo puedan admitirse ambas sin unidad ni menoscabo de su intrínseca verdad. Si el pensamiento jacobiano se hiciera cargo de esta dualidad de la verdad, podría recusar su asunción en la unidad del pensar puro y con ello podría incluso confutar uno de los momentos fundantes y fundamentales de la filosofía hegeliana, a saber, la íntegra unidad del pensar.

⁴² Cfr. Capítulo I, § 1.

Capítulo VI. La nulidad en el pensamiento jacobiano

El objeto de nuestra investigación ha sido la asunción del pensamiento jacobiano en la consolidación lógica de la filosofía hegeliana. El momento más manifiesto de esta asunción consistió en su reconocimiento como un precedente del método del pensar puro en la *Lehre vom Begriff*. La hipótesis principal de nuestra indagación afirmaba que la superación lógica del pensamiento jacobiano tenía lugar en la asunción de la nulidad en la realidad efectiva. Esta hipótesis suponía tres hipótesis subsidiarias. En primer lugar, que el momento central del pensamiento jacobiano afirmaba la nulidad de la razón ante la verdad en sí. En segundo lugar, que la filosofía hegeliana acepta la validez metodológica de esa crítica, pero la niega como posicionamiento pleno de la verdad de la razón. En tercer lugar, que al aceptar su validez metodológica, pero no sus derivaciones, la constitución lógica de la filosofía hegeliana debe deducir la superación de la crítica jacobiana a la razón en el movimiento inmanente del pensar puro y que tiene lugar en la deducción de la realidad efectiva.

La constatación de la primera hipótesis auxiliar requirió la reconstrucción histórico-dialéctica del pensamiento jacobiano (Capítulo I). La crítica de Jacobi a la razón consiste en la impugnación de la identidad entre la causa y el fundamento que sustenta la explicación racional de la realidad. En el *Beilage VII* de la segunda edición de 1789 de *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, la crítica se presenta mediante una historia genética de la razón especulativa que tiene por resultado la unidad de la causa y el fundamento en el principio de razón suficiente (Capítulo I, § 1). El pensador de Pempelfort objeta que la causa es un concepto de la experiencia surgido de la consciencia de la causalidad y de la pasividad del hombre, mientras que el fundamento es un concepto ideal que tiene su origen en la razón, por lo cual la causa no puede derivarse del concepto meramente idealista de fundamento ni tampoco diluirse en él. Concluye Jacobi que no es lícito la unificación de ambos conceptos en tanto al hacerlo se disuelve la particularidad de cada uno de ellos y también el sustento de ellos en la experiencia empírica efectiva enlazada con la realidad concreta.

La crítica a la razón se desarrolla en las confrontaciones que Jacobi encara con las filosofías que tienen por base el principio de razón. El spinozismo es considerado por él como la expresión más perfecta de la unidad entre causa y fundamento, y por ello, es irrefutable para la razón. En el sistema de Spinoza lo natural es necesario y mediato, pero la explicación mecánica anula la libertad del hombre en tanto supone la necesidad del mecanismo y niega la trascendencia de Dios. Por otro lado, Jacobi también confronta con el idealismo basado en su crítica a la razón (Capítulo I, § 2). Acusa a la filosofía kantiana de confundir la razón con el entendimiento, por lo cual el conocimiento que pretende justificar carece de referencia objetiva,

se sostiene en la nulidad de los objetos empíricos y su verdadero fundamento es el egoísmo; más allá de esta crítica, al no recusar a la razón como facultad y proponer una nueva concepción de ella, el pensador de Pempelfort parece compartir con Kant el objetivo crítico: la depuración de la razón.

Por otra parte, en la doctrina de la ciencia fichteana, Jacobi identifica la expresión más perfecta de la filosofía trascendental en una razón que conoce desde la nada, en la nada y por la nada, y llama nihilismo al posible idealismo. En el desarrollo de la crítica a la razón y en las polémicas con las filosofías idealistas pueden identificarse dos concepciones de nihilismo: uno como proceso de nulidad y otro como oposición absoluta a lo verdadero. Según la primera, el idealismo busca derivar la existencia de las cosas a partir de la proposición “Yo soy”, considerada apodíctica; se identifica con un proceso marcado en su origen y en su destino por la nada: en su origen, por la indeterminación absoluta del Yo como principio, que asume las cosas como figuras, a la vez que las disuelve en tanto cosas; y en su *destino* en tanto recrea lo que ha aplastado como derivación lógica de su pureza; de este modo, el origen y el destino coinciden en un proceso de nulidad. Según la segunda concepción, el idealismo es la oposición absoluta a lo verdadero: Dios; al ser el Yo el principio vacío de derivación de la existencia, el hombre se autoproclama Dios y creador de un mundo fantasmagórico, pero frente a él se halla el agente de la creación, previo y exterior al saber; por tanto, el idealismo como oposición excluyente supone la disyunción, o bien Dios, o bien la nada. Pero si bien estos dos sentidos pueden distinguirse analíticamente, Jacobi los enuncia unidos y dependientes en tanto la nulidad de lo existente implica el desconocimiento de lo verdadero y su consiguiente oposición.

La recusación a la mediación racional como forma de conocimiento implica para Jacobi afirmar lo incondicionado como incognoscible (Capítulo I, § 1). Éste solo puede ser aceptado para él como dado, como hecho inmediato de la conciencia y admitido tal cual se presentan a la convicción. La vitalidad de ésta representa su prueba: la certeza inmediata no requiere ningún fundamento porque es la representación que coincide con lo representado. La convicción que tiene fundamentos es una certeza de segundo orden que se justifica en la comparación y no puede ser enteramente segura. Si todo tener por verdadero sin bases racionales es creencia, entonces la convicción basada en fundamentos racionales debe fundarse, ella misma, en la creencia o debe recibir su fuerza de ella, concluye Jacobi. Por eso el mayor mérito de un investigador para él no es explicar mediante la demostración, lo cual sería una certeza de segundo orden, sino desvelar y revelar la existencia efectiva. La explicación es un medio, pero no una finalidad; su fin último es lo inexplicable, lo insoluble, inmediato y simple.

La aceptación de la convicción ante lo incognoscible tiene como requisito para Jacobi el *Salto mortale*. Éste implica admitir a Dios como la causa personal y racional del mundo. El

salto es un ir a la existencia real efectiva de las cosas en tanto creaciones de Dios, a la vez que aceptar la limitación del conocer ante ellas. Lo sobrenatural es conocido en la creencia inmediata, lo que representa la constatación mortal de quien asume la verdad que lo excede y le es incognoscible, a la vez que la certeza inmediata como vínculo con la realidad de las cosas. A partir del *Salto mortale*, como una revelación surgen para Jacobi la certeza de sí, de otros y de Dios. El cuerpo y el pensar son percibidos con certeza al igual que la existencia de otros seres pensantes: el cuerpo es sentido y constituido de determinada manera en la percepción de sus cambios y lo distinto a él, lo cual no es ni pensamiento ni sensación, sino otras cosas efectivas, con igual certeza en ambos casos; por eso Jacobi justifica tanto el reconocimiento como la vinculación con los otros en la inmediatez de la certeza.

En la revisión retrospectiva de su pensamiento en 1815, Jacobi recalibra su crítica a la razón (Capítulo I, § 3). Para ello distingue entre entendimiento y razón. Comprende al primero como la facultad de la demostración, redireccionando al entendimiento su crítica a la identidad entre causa y fundamento. La razón, por otra parte, pasa a identificarse como la creencia inmediata, constituyendo la facultad que presupone y percibe lo incondicionado. La razón presupone a Dios, a lo bueno en sí, a lo bello en sí, a la vez que tiene la certeza de la existencia efectiva de ellos. Al considerar como evidente sus existencias, la razón ni puede ni requiere fundamentar su presuposición. Mediante esta ponderación de la razón, Jacobi buscó acercar su pensamiento a la filosofía kantiana y remarcar su distinción de sus retoños nehilistas, la doctrina de la ciencia y la filosofía de la identidad.

Nuestra reconstrucción de la crítica jacobiana a la razón ha permitido confirmar nuestra hipótesis inicial especificando su alcance. Ella efectivamente consiste en la impugnación de la identidad entre la causa y el fundamento. Ambas son consideradas idealmente por la razón nulificando la existencia efectiva que sustenta por medio de la experiencia a la causa. En esta nulificación la razón puede arrogarse la comprensión demostrativa de la realidad, pero transformándola en nada, negando la trascendencia y también la libertad. Si la demostración es la causa de la nulidad, Jacobi no puede recurrir a la justificación racional para recusarla. Por ello, para salvaguardar la existencia real y efectiva de las cosas, así como también la trascendencia y la libertad, el pensador de Pempelfort se vale del *Salto mortal* que mienta la aceptación de la certeza de la existencia efectiva de las cosas, de Dios y de la libertad. Sin embargo, en la madurez de su pensamiento, sin desconocer los pilares de su crítica a la demostración, Jacobi la dirige al entendimiento, pasando a comprender la razón como una facultad de presuposición y de percepción de lo incondicionado identificada con la creencia inmediata.

La segunda hipótesis subsidiaria de nuestra investigación suponía que la filosofía hegeliana acepta la validez de la crítica jacobiana en el período de su consolidación lógica, pero niega su verdad plena. Su constatación requería inicialmente de la reconstrucción histórico-dialéctica de la recepción del pensamiento jacobiano en el desarrollo de la filosofía hegeliana (Capítulo II). Pudimos comprobar que Jacobi en los ensayos del período de Jena es una figura constante, pero que en *Glauben und Wissen* adquiere un lugar central (Capítulo II, §1). Hegel crítica duramente su pensamiento al reducir sus confrontaciones con la metafísica a “galimatías” y su aspecto propositivo a una subjetividad carente de objetividad. Pero a pesar de la amplitud de la crítica puede identificarse una valoración positiva de su defensa de la libertad de la personalidad y también de la enunciación del nihilismo como un momento necesario del idealismo. Hegel cree que el idealismo debe superar la oposición excluyente entre lo finito y lo infinito, lo cual no está resuelto en las filosofías de la reflexión de Kant y Fichte, y en esa tarea otorga validez metodológica al nihilismo que Jacobi endilgó a la filosofía trascendental: el idealismo genuino tiene como momento inicial la consumación del nihilismo. En la *Pänomenologie des Geistes* Jacobi vuelve a tener un lugar destacado como referente histórico de las limitaciones éticas de la figura del alma bella, pero tiene también una presencia importante en el primer capítulo, donde la pretensión íntima de la opinión no tiene expresión en lo universal y su exclusión marca el inicio del camino fenomenológico de la conciencia (Capítulo II, § 2).

En *Lehre vom Begriff*, el pensador de Pempelfort es reconocido en la Idea del conocer como mentor de la debacle del método de la anterior metafísica al exponer las limitaciones de la demostración (Capítulo II, § 3). Si bien en los momentos previos puede identificarse una consideración metodológica del pensamiento jacobino, esta se hace manifiesta y cumbre en su unción como precedente de la *Logik*, porque ella constituye la consolidación lógica de la filosofía hegeliana a partir de la deducción del método absoluto en la inmanencia del pensar puro. En ella confluyen y decantan las exploraciones metodológicas previas. La *Logik* también unge como su precedente a la filosofía kantiana, y en su caso es posible ubicar tanto su posicionamiento en el movimiento del pensar puro, como su negación y superación en su inmanencia. En el caso del pensamiento jacobiano, esos momentos no pueden ser delimitados, pero a pesar de ello, su reconocimiento como precedente no puede considerarse débil ni excesivo. Por tanto, ha de ser necesario que el pensar ponga, niegue y supere en su movimiento el pensamiento jacobiano.

Estos momentos pueden identificarse a partir de la consideración lógica del pensamiento jacobiano en la *Rezension* que Hegel dedica al tercer tomo de las *Werke* de Jacobi en 1817 (Capítulo III). En ella atribuye al pensamiento jacobiano la intuición de la posición spinozista

en tanto admite la verdad del uno sustancial como momento supremo del pensar y ubica en la negación de la negación la superación de las limitaciones de su dialéctica, lo cual permitiría vincular su figura con la confutación de la posición sustancial en el tránsito de la *Lógica objetiva* a la *Lógica subjetiva* (Capítulo III, § 3). En la confutación al spinozismo manifiesta Hegel los criterios lógicos que debe cumplir la asunción inmanente de un posicionamiento en el pensar puro: (i) no puede ser objeto de una refutación externa que pretenda señalar su falsedad o su incoherencia pues tendría por resultado dos verdades sin unidad o una verdad unilateral; (ii) debe admitirse la doctrina como el resultado necesario del proceso reflexivo esencial y no como una posición arbitraria y subjetiva producto del desvarío de la especulación; (iii) la verdad de esa filosofía tiene que manifestarse según los caracteres de la esencialidad y la necesidad en el discurrir lógico; (iv) el sistema verdadero debe subordinarse a sí esa filosofía. En su inmanencia, la confutación es la asunción de la verdad de una doctrina en el propio sistema.

La confutación de la posición sustancial alcanza al pensamiento jacobiano, el cual admite la necesidad de la sustancia, pero al hacerlo la niega ante la verdad suprema del espíritu (Capítulo III, § 6): Jacobi comprende la sustancia solo como determinación (negación simple) y no observa en ella más que nulidad, con lo cual el pensamiento solo aplasta lo que intenta comprender; por ello opone la libertad y unicidad del espíritu a lo abismal de la sustancia, admitiendo la superioridad del espíritu por sobre la sustancia, pero en una oposición excluyente carente de mediación, abstracta y unilateral. En contraposición a esas limitaciones, Hegel destaca las verdades del pensamiento jacobiano, la necesidad de la sustancia y la libertad del espíritu, y sustenta lógicamente su mediación en la negación de la negación como superación de la nulidad abismal, en donde el pensar tiene su autorrealización. Si se consideran los criterios de la confutación inmanente, la asunción lógica de las verdades jacobianas tendría los siguientes criterios: (i) su admisión como resultado del proceso esencial; (ii) la manifestación esencial y necesaria de su verdad mediante una prueba; y (iii) la asunción de esas verdades en vinculación deductiva con otros momentos lógicos.

La reconstrucción genética de la recepción del pensamiento jacobiano nos ha permitido confirmar la hipótesis de que en ella se da una validación metodológica de la crítica de Jacobi a la razón, también nos ha permitido especificar ese supuesto inicial. Lo ponderado por Hegel no es la anulación de la identidad de entre la causa y el fundamento -la cual es recusada por él como empirismo en *Glauben und Wissen* sin ser objeto de una posterior ponderación-, sino la consideración de la posición sustancial como un momento necesario del pensar en el cual sucumben las determinaciones, las operaciones del pensar y la personalidad. La sustancia es un resultado necesario del pensar que anula la libertad, pero que sucumbe a la verdad suprema

del espíritu. Jacobi afirma ambas verdades en su intuición, a la vez que en su interioridad y sin prueba la superioridad del espíritu. La asunción del pensamiento jacobiano consiste en la deducción de la verdad de sus intuiciones y en la prueba de la vinculación reflexiva inmanente de la inmediatez y la mediación.

La confirmación de esta hipótesis nos lleva la siguiente hipótesis de nuestra investigación, la cual suponía que la asunción del pensamiento jacobiano en el movimiento del pensar puro se consuma en la deducción de la realidad efectiva en la *Wissenschaft der Logik* (Capítulo IV). En el Prólogo de 1812 la obra es concebida como la segunda parte del sistema de la ciencia cuya primera parte había sido la *Phänomenologie des Geistes* y debía continuar con la filosofía real de la naturaleza y del espíritu. La *Logik* es la instancia metodológica del sistema, tiene como introducción el desarrollo de la experiencia de la conciencia y es la fundamentación de la comprensión filosófica de la naturaleza y del espíritu; más específicamente, ella es el automovimiento del pensar por el cual el sistema se constituye como ciencia, y a la vez es la exposición de lo que ella es ciencia; la *Logik* es el método absoluto del conocer, a la vez que el contenido inmanente del conocer. El propósito metodológico guía el movimiento de la *Lógica objetiva* y pretende ser alcanzado en la *Lógica subjetiva*, cuando el movimiento del concepto se manifiesta como idea absoluta, unidad de la idea de conocer y la idea del bien. El movimiento lógico es la negatividad. En el *Sein* solo hay devenir y tránsito en la negación simple sin verdad como no-ser (como negación o determinación); él tiene su verdad en la *Wesen* cuyo movimiento es la reflexión como negación de la negación, el movimiento de nada a nada (Capítulo IV, §2). En la *Wesen* se desarrolla la negatividad de la nulidad. El primer momento esencial de la nulidad es la apariencia, cuyo antecedente en el *Sein* es el *Dasein* como determinatez. Él es la verdad del *Sein*. La dialéctica de la apariencia continua con la disolución de la cosa misma, cuando la existencia se yergue en principio como lo más propio de sí frente a sus propiedades, pero la consistencia lógica de esa prerrogativa se disuelve con la existencia, que es la disolución de la cosa. El fenómeno, como el aparecer de la cosa, también se disuelve al imponer el mundo de lo en que es en sí distinto del mundo en el que aparece, pero subsiste la relación como esencial, aunque en el suceder de sus formas (todo y parte, la fuerza, lo interno y lo externo) también se disuelve. Por tanto, lo esencial como la verdad del *Sein* no es la cosa, la existencia ni el fenómeno, sino lo absoluto, la disolución de todas las determinidades como abismo en el cual sucumben todas las determinaciones del fenómeno. En síntesis, hay tres momentos reflexivos de la nulidad en la *Wesen*: como apariencia, como disolución y como absoluto; la apariencia es nulidad del *Sein*, lo propio de la apariencia es la existencia y del fenómeno es la disolución, cuya verdad abismal es lo absoluto. La asunción de la nulidad de lo absoluto es la *Wirklichkeit* como lo que es y de lo que más no hay.

La deducción de la *Wirklichkeit* tiene tres momentos: la *Realität*, la *Wirklichkeit* y el *Begriff* (concepto). En los años de Jena la *Realität* no es una categoría determinada, pero en el capítulo V de la *Phänomenologie* ella comienza a ser distinguida de la *Wirklichkeit* para dar cuenta de la realización práctica de la razón en contraposición a la realidad observada por ella y en la cual no se reconoce (Capítulo IV, § 1). En la *Logik* la determinación esencial de la *Wirklichkeit* permite dar cuenta del tránsito de la necesidad objetiva (*Lógica objetiva*) a la esfera de la subjetividad (*Lógica subjetiva*) superando la nulidad de lo absoluto. En el *Sein* la *Realität* es una determinación del *Dasein* que tiene sentidos aparentemente opuestos: por un lado, refiere a un tener existencia exterior, pero por otro parece oponerse a lo meramente externo y ubica su sentido en un fundamento interno, un valor en sí; pero la *Realität* no puede agotarse en una unilateralidad externa o interna, sino que ha de incluir en sí esas dos determinaciones en unidad (Capítulo IV, § 2). La *Wirklichkeit* es la asunción de la unilateralidad exterior o interior de la *Realität* (Capítulo IV, § 4).

La dialéctica de la *Wesen* consiste en el interiorizar la apariencia del ser en un enfrentarse a lo inesencial como negatividad idéntica de la esencia; luego, a través del *Grund* y de la condición, consiste en el exteriorizar la existencia frente a la identidad de la esencia; para finalmente referir recíprocamente la interioridad y la exterioridad trasportando su referencia de forma y contenido desde el abstracto equilibrio inesencial, a través de la actividad de la fuerza, hasta la coincidencia de la acción-efecto de los respectivos interno y externo al todo dinámico de la *Wirklichkeit* en tanto reflexión plena de la oposición. La unidad de la necesidad y la posibilidad en la *Wirklichkeit* permite el tránsito de la necesidad a la libertad, a la vez que el tránsito del método a la idea absoluta, siendo una condición lógica del método (Capítulo IV, § 5 y § 6). La *Wirklichkeit* es la resolución lógica de la crítica de Jacobi, y la justificación de sus niveles histórico y sistemático, en tanto asume en sí lo absoluto y el espíritu. En efecto, lo que acepta Hegel como verdadero del pensamiento de Jacobi es la asunción de la necesidad de la sustancia y la verdad del espíritu, identificando como su limitación intrínseca la ausencia de unidad entre ambas verdades. La necesidad es asumida como verdad reflexiva en lo absoluto, limitada por las categorías que la tradición ha utilizado para determinar la realidad y finalmente superada en la actuosidad sustancial a partir de la recategorización de la sustancia como relación infinita, la identidad de la causa con el efecto y la interacción como superación de la sustancia.

En la *Wesen* la necesidad reflexiva de la necesidad resulta un momento del pensar puro que indica a la *Wirklichkeit* como su asunción. Sin embargo, la asunción de la crítica de Jacobi planteaba como límites de la sustancia única la libertad en tanto disyunta de la necesidad. La *Logik* admite tanto la necesidad de la sustancia como la libertad, pero niega su disyunción,

mostrando la necesidad de la *Wirklichkeit* y su mediación con la libertad. Ello confirma la tercera hipótesis de nuestra investigación acerca de la congruencia entre la asunción del pensamiento jacobiano en el movimiento del pensar y la deducción de la *Wirklichkeit*. Dos momentos centrales de la asunción son (i) la identidad entre lo absoluto y la realidad efectiva y (ii) la identidad entre la necesidad y la realidad efectiva. La superación de la necesidad de la sustancia consiste en que la libertad surge en sí. Ello supone para Hegel la comprensión de la *Wirklichkeit* desde una matriz preponderantemente espiritual, es decir, la asunción de la necesidad consiste en su desvelarse como libertad, que puede comprenderse como la superación de la logicidad objetiva por la subjetiva.

El estudio genético de la recepción de Jacobi en la obra de Hegel desde 1800 hasta 1817 permite identificar tres niveles: un nivel histórico que se corresponde con la valoración de la figura del pensador de Pempelfort como antecedente de la *Logik*; un nivel sistemático, donde la valoración histórica se constituye en la condición del desarrollo de la verdad especulativa en el tránsito de la *Lógica objetiva* a la *Lógica subjetiva*; y un nivel lógico, que consiste en la fundamentación categorial del nivel sistemático. Los tres niveles están presentes en la construcción del *corpus* hegeliano: lo lógico vuelve sistemático lo histórico mediando los momentos constitutivos del sistema.

El desarrollo de los niveles histórico y sistemático de la recepción hegeliana de Jacobi tiene lugar en la *Rezension* de 1817 al tercer tomo de sus *Werke*. El análisis de los ensayos que contiene el tomo le permite a Hegel articular su comprensión lógica del pensamiento de Jacobi con las polémicas que éste entabló con las filosofías idealistas. En primer lugar, analiza el ensayo sobre la filosofía kantiana (Capítulo V, § 2) destacando la disyunción entre lo concreto y la abstracción de las intuiciones *a priori* y las categorías. Hegel afirma que Jacobi califica con justificación estas abstracciones como entes vacíos del pensamiento, pero agrega que él mismo permanece en la consideración de la nulidad del espacio, del tiempo, de la identidad y de la diversidad, si bien su examen dialéctico de la filosofía crítica lo habría conducido a la necesidad de lo concreto para el conocimiento teórico. Hegel valida la crítica de Jacobi a la filosofía kantiana, pero al hacerlo la dirige contra el propio pensador de Pempelfort dando cuenta que su pensamiento tampoco puede justificar lo concreto en el conocimiento teórico a pesar de que mienta su necesidad.

En segundo lugar, Hegel analiza *Jacobi an Fichte* (Capítulo V, § 3). En su epístola, el pensador de Pempelfort rechaza la subjetividad fichteana como una voluntad pura que al querer el bien en sí quiere nada, contrapone a ella el corazón como bien concreto mentando acciones efectivas de individuos excepcionales para mostrar que la ley está hecha para el hombre, concluyendo que éste tiene siempre la trasgresión como prerrogativa. Hegel acuerda con la

abstracción de la voluntad fichteana, pero señala que el corazón transgresor no quiere una ley determinada, sino una libertad absolutamente indeterminada. Si es importante que la voluntad conozca la negatividad de lo determinado, como pretende Jacobi, en igual medida lo es que conozca su particularización en los derechos, los deberes y las leyes, porque al separarse la ley y el hombre le queda a éste la singularidad y los deseos sensibles que solo son medios para la ley, posibilidad negaba Jacobi. A la vez, cuando Jacobi apela solo a lo indeterminado de la personalidad desde la certeza de sí, tiene el mismo fundamento y el mismo resultado que una dialéctica que lleva a los límites los derechos determinados, los deberes particulares, los mandamientos morales y religiosos. Pero la filosofía, concluye Hegel, debe manifestar la necesidad de las determinaciones éticas y lo superior en lo cual están fundadas, que tiene sobre ellas poder y majestad. En este punto, contrapone al corazón jacobiano la ética aristotélica, que señala como fundamento de la eticidad un estado que garantiza que el hombre tiene valor y está hecho para la ley. En su segundo análisis de la *Rezension*, Hegel identifica la nulidad ética en el pensamiento de Jacobi y contrapone a ella la realidad efectiva de la eticidad.

En tercer lugar, en la *Rezension* analiza Hegel el texto sobre las cosas divinas para explorar el “método” de Jacobi, que hasta el momento había caracterizado como dialéctico (Capítulo V, § 4). Afirma que él depende más de su forma que de su contenido porque es opuesto al desarrollo científico de conceptos mediante el pensar y la prueba. Las ideas de Jacobi, apostilla Hegel, tienen por fundamentos el sentimiento, el presentimiento, la inmediatez de la conciencia, la intuición intelectual, la fe, la certeza irresistible, y son expresadas con ingenio. Hegel pasa a caracterizar lo ingenioso señalando que se trata de un subrogado del pensamiento metódico y racional: él está elevado por sobre el entendimiento, tiene por su alma a la idea, capta la antítesis en que ella está sin llevar a la conciencia su abstracción ni el paso de un concepto a otro, tiene por material las representaciones concretas y los pensamientos del entendimiento, e intenta reflejar en ellos lo superior. En la medida en que lo ingenioso no conoce su modo, su concepción y su posesión de lo verdadero, él representa la conciencia inmediata y experimenta el malentendido de no reconocerse a sí mismo en las formas que encierran el mismo contenido y los mismos resultados, pero que tienen por fundamento el pensar y el concepto. Mediante el ingenio, Jacobi renovó el sentido de lo lógico, pero se abstuvo de ir más lejos y de dar la razón y el espíritu como alma del conocimiento.

En su comprensión madura del pensamiento de Jacobi articula Hegel los niveles histórico y sistemático de su recepción entre 1800 y 1816, destacando la nulidad que la sustenta y sus consecuencias: la nulidad teórica cuyas derivaciones son lógicas, la nulidad de la eticidad que tiene implicancias éticas y políticas, y la nulidad metodológica que tiene por forma las verdades del ingenio; esta última fundamenta las dos anteriores. La noción central de la comprensión

hegeliana madura del pensamiento jacobiano es la nulidad, pero ella tiene que manifestar su verdad esencial y necesariamente, según el segundo criterio de la asunción lógica.

La ponderación de la nulidad en el pensamiento jacobiano tiene su antecedente en la recepción inicial de *Glauben und Wissen*. Si el nihilismo que Jacobi endilgaba a la doctrina de la ciencia consiste en la disyunción entre la existencia y el concepto, su consumación se identificaría con el pasaje de la *Wesen* al *Begriff*. Este tránsito se da en la abismal nulidad de la sustancia, que en su sucumbir se halla a sí misma como fundamento y la potencia en la necesidad. En primer lugar, Hegel señala que la sustancia, además del sucumbir abismal de las determinidades, es también la negación que se niega a sí misma, la negación absoluta; el permanecer en lo abismal de lo absoluto es mantenerse en la unilateralidad del pensar extrínseco que lo pone, ignorando que la negación, en su movimiento reflexivo, vuelve a sí misma negándose. Por eso la nada y el abismo son dos fases de la *Wesen*: así como toda determinación es negación, también toda negación es determinación, y la negación abismal es también potencia. En segundo lugar, los momentos formales de lo absoluto son la *Wirklichkeit* propiamente dicha, la posibilidad y la necesidad. La unidad de lo absoluto y su reflexión, su negatividad absoluta como retornando a sí, es la relación absoluta o sustancia, en tanto lo absoluto como relación para consigo mismo. Pero en las formas de la modalidad la reflexión retorna a lo absoluto negándolo. La unidad de lo absoluto y de su negación en las formas de la modalidad es la relación absoluta o la sustancia. Ésta es la sustancia propiamente dicha (en contraposición a la spinosista); ella introyecta la negación de la cual es resultado. Ello representaría la consumación del nihilismo que en *Glauben und Wissen* ubicaba Hegel como la propedéutica del genuino idealismo.

La asunción de la reflexión en lo absoluto, ya no como extrínseca y abstractiva, sino como intrínseca, como interior a lo absoluto mismo, es la *Wirklichkeit*. La *Wirklichkeit* es así la unidad reflexiva de la esencia y la existencia, que modalmente considerada implica la identidad entre la necesidad y lo contingente. En la asunción inmanente de la reflexión, la *Realität* se hace efectiva, y en la identidad reflexiva de la necesidad y la contingencia lo absoluto se autodetermina. La *Wirklichkeit* permite entonces mediar entre la necesaria nulidad de la *Realität* y lo infinito libre del concepto. Por esto, Hegel considera la *Wirklichkeit* como el inicio del reino de la libertad y la génesis del concepto.

Finalmente, evaluar la asunción del pensamiento jacobiano en la *Logik* supone dar cuenta de la validez dialéctica de la vinculación de sus momentos de forma inmanente a la asunción y ponderar si ella cumple con los propósitos metodológicos de la obra. La superación de la sustancia mienta la organización lógica de diversos momentos de la historia de la filosofía. El sustrato histórico de la superación incluye diversas concepciones de la causalidad, la

posibilidad, la necesidad, etc. Esa base histórica permite señalar como válida la confutación en un plano histórico, pero cuestionar la necesidad de la deducción de sus vínculos y transiciones de una a otra categoría. En relación con la sustancia es posible cuestionar si se corresponde con la sustancia de Jacobi, y también es atinado dirigir ese cuestionamiento a la libertad y al espíritu. La libertad mentada por Hegel es distinta a la defendida por Jacobi: para el segundo, la libertad es la certeza inmediata y concreta de lo existente en su singularidad irreductible; para el primero, ella es la necesidad de la realidad efectiva que se autodetermina a sí; para Jacobi la indeterminación es lo propio del acto libre, para Hegel es la autodeterminación de lo necesario. En este punto parecería inconducente la asunción hegeliana porque ella no puede asumir la particularidad de lo finito libre como individuo existente, como afirma Althof (2017). Pero ello es indeseable para el método en tanto él da cuenta de lo posible formal y por tanto contingente, no de lo necesario que en la forma de relación absoluta se determina a sí. La asunción hegeliana marca como punto de partida metodológico el terreno de lo que es propio del método de la ciencia y lo que no. Estos criterios son extrínsecos a la asunción.

La defensa del salto jacobiano ante la crítica hegeliana (Sandkaulen, Althof) ha destacado el punto que él implica una concreta radicalidad existencial que la filosofía hegeliana no puede subsumir bajo una construcción teórica sistemática. Para esta defensa, la alteridad mentada por el pensamiento jacobiano es en sí y para sí absoluta, por lo cual no puede subsumirse en la universalidad del concepto. Esta defensa presenta un aspecto interesante del pensamiento jacobiano contra la filosofía hegeliana, pero que es débil. Destaca el interés jacobiano por la absoluta efectividad de lo concreto y que opera como su evidencia primera, a la vez que señala que en la constitución del método no puede asumirse una alteridad concreta en su absolutez. Sin embargo, esa defensa desoye que la lógica pretende constituirse como método del saber y que anhela constituir un saber sistemático de lo universal, por lo cual no le es de interés filosófico incluir en sí esa absolutez concreta. Lo absolutamente concreto como determinación inmediata es propio de la *Realität*; en ella impera lo contingente, cuando lo propio de la *Wirklichkeit*, la realidad que asume tanto su inmediatez como su reflexividad en sí, es la contingencia. Si se admite, a partir de la *Phänomenologie*, que el esto propio de la más íntima opinión solo puede tener sentido como universal, lógicamente considerado, el esto como pura inmediatez es propio de la *Realität*. Lo concreto mentado desde la intimidad del decir carece de relevancia filosófica.

Pero a pesar de esta distancia con Jacobi, al reconocerlo como un precedente de método, admite Hegel que la intuición de lo absoluto puede ser considerada como un momento relevante para la ciencia, para su avance, para el desarrollo del método. Pero ante el método puede reconocerlo como su precedente, y al hacerlo, debe desatacar en él lo necesario y lo contingente

que no conforma el camino de la ciencia. Este proceder no atañe solo al pensador de Pempelfort, sino a todos los momentos necesarios mentados en el movimiento lógico. Para Hegel, por ejemplo, no todo el sistema spinozista tiene relevancia filosófica, no todo el sistema es propiamente ciencia. La sustancia como posición sustancial es relevante para el método, por ello se deduce su necesidad, pero el resto del pensamiento del filósofo de Ámsterdam, al utilizar el método matemático, cae en lo arbitrario y lo subjetivo que el pensar no considera relevante para sí y carece de relevancia filosófica. Lo mismo sucede con la ternura kantiana para con las cosas.

La reducción de un pensamiento particular a sus momentos necesarios implica para la filosofía hegeliana un supuesto transversal a su desarrollo: la unidad del pensar. Los ensayos de *Kritische Journal der Philosophie* pueden criticar los sistemas contemporáneos en tanto asumen la unidad de la filosofía fundamentada en la unidad de la razón. La *Phänomenologie* comprende la unidad de la experiencia de la conciencia, a la vez que se justifica como presupuesto en la concatenación inmanente de las figuras hasta y desde el saber absoluto. La *Logik* asume la unidad del pensar deduciendo inmanentemente sus momentos puros en el movimiento del método absoluto que al constituirse sustenta su unicidad. El pensar pone su unidad y en la mediación de su poner se justifica a sí como unidad. La manifestación del pensar, como toda apariencia, puede darse como contingente o necesaria, siendo lo necesario lo que se vincula a la unidad del pensar y lo contingente aquello que carece de esa vinculación. Un pensamiento singular, temporal y localmente determinado puede manifestar tanto lo contingente como lo necesario y en su vinculación con la unidad del pensar estos aspectos pueden distinguirse en él. La ternura para con las cosas puede considerarse como un aspecto contingente de la filosofía kantiana en tanto el pensar en su manifestación necesaria posterior la ignorado. El método geométrico en la filosofía spinozista ha mostrado su carácter contingente en la debacle de la metafísica propulsado por la labor conjunta de Kant y Jacobi. En otros términos, el pensar efectiviza su unidad en su dinamismo inmanente mentando la manifestación de lo arbitrario y lo necesario y en su realización asume en unidad sus momentos necesarios.

Pero cabría objetar si la asunción que se presenta como necesaria no es más bien el resultado de una contingencia. Hegel criticó duramente el pensamiento jacobiano en 1802 considerando principalmente la segunda edición de las *Briefen*. Luego desarrolló su filosofía, la cual tuvo el comienzo de su consolidación lógica en 1812 y luego en 1813. El segundo año fue relevante en términos sistemáticos porque en la última sección de la *Lógica objetiva* la confutación al spinozismo permite el tránsito de la sustancia al concepto, el pase del reino de la necesidad al reino de la libertad, mediación nodal del sistema hegeliano. En 1815 Hegel leyó

la reconsideración de Jacobi acerca de la noción de razón y al año siguiente lo ubico como un precedente de la *Logik*, considerando que sus intuiciones habían sido asumidas por el pensar puro en la confutación de la posición sustancial, desarrollada en la decantación de la *Lógica objetiva*, publicada cuatro años antes. Esta cronología pareciera manifestar una contingencia más que una necesidad. Podría responderse que la confutación no considera una filosofía singular, sino una posición del pensar. La posición sustancial confutada se manifiesta de forma excelsa en la filosofía de Spinoza, pero también ha tenido lugar el Parménides, Leibniz y otros. El método no pone estas singularidades, sino el posicionamiento necesario que ellas han manifestado y lo supera en sí, asumiéndose como unidad del pensar. Pero aún así cabría la siguiente pregunta: ¿puede la filosofía hegeliana distinguir en sí misma lo contingente de lo necesario en tanto ella misma es una filosofía singular temporal y localmente manifestada? De hacerlo, ¿no relativizaría la unidad que ella mienta? De no hacerlo, ¿mentaría ella una necesidad formal que se anularía a sí misma al no asumir en si lo contingente?

Es importante destacar que mediante la asunción del pensamiento jacobiano, Hegel admite momentos intuitivos en el método y que no carecen de carácter especulativo. La especulación se da en ellos como un brillo, como un destello lógico. El pensar asume este momento como necesario en sí, pero como brillo momentáneo de su luz. Estos destellos valen como especulativos en relación con la unidad del pensar. En sí mismos, en su mero brillar, ellos no tienen valor especulativo, son un destello que ilumina momentáneamente. Requieren de un método para adquirir subsistencia. Sin un proceder metódico que desarrolle en términos conceptuales su fulgurar, las intuiciones especulativas subsisten como lágrimas en la lluvia.

Fuentes y literatura

1. Fuentes de la filosofía hegeliana

Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1968 – ss. Edición canónica editada por *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* en colaboración con la *Deutschen Forschungsgemeinschaft*. Tomos específicamente considerados:

Band 3: *Frühe Exzerpte (1785-1800)*, eds. F. Nicolin y G. Schüler, 1991

Band 4: *Jenaer kritische Schriften*, eds. H. Büchner y O. Pöggeler, 1968.

Band 6: *Jenaer Systementwürfe I*, eds. K. Düsing y H. Kimmerle, 1975.

Band 9: *Phänomenologie des Geistes*, ed. W. Bonsiepen y R. Heede, 1980.

Band 11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke, 1978.

Band 12: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke, 1981.

Band 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, eds. W. Bonsiepen y K. Grotzsch, 2001.

Band 15: *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, eds. F. Hogemann y Ch. Jamme, 1990.

Band 10: *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, ed. K. Grotzsch, 2006.

Band 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, eds. W. Bonsiepen y H.-Ch. Lucas, 1989

Band 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke, 1984.

Hegel, George Wilhelm Friedrich (1983 / 2007). *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg: Felix Meiner. Edición canónica de las *Lecciones* de Hegel. Tomos utilizados:

Band 9: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, eds. P. Garniron y W. Jaeschke, 1986.

Band 11: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817. Mitgeschrieben von Franz Anton Good*, ed. K. Gloy, 1992.

Hoffmeister, Joannes. *Briefe von und an Hegel*. Leipzig: Felix Meiner, 1952 - 1954. Band I, 1785-1812; Band II, 1813-1822; Band II, 1823-1831.

Traducciones de las fuentes hegelianas consultadas:

- El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, trad. J. M. Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling en relación con las Contribuciones de Reinhold a una visión de conjunto accesible del estado de la filosofía al comienzo del siglo XIX (Primer cuaderno)*, trad. D. Zapatero Maier. Buenos Aires: Prometeo, 2012.
- Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M. del C. Paredes Martín. Madrid: Tecnos, 1990.
- Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. J. A. Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989.
- Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. V. Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Crear y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en todas sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte*, trad. A. Díaz. Caracas: Norma, 1994.
- Relación del escepticismo con la filosofía; exposición de sus diversas modificaciones y comparación del más moderno con el más antiguo*, trad. C. Paredes. Barcelona: Biblioteca Nueva, 2006.
- La primera filosofía del espíritu. Jena 1803 / 1804*, trad. J. de Zan. Buenos Aires: Las cuarenta, 2017.
- Fenomenología del espíritu*, trad. A. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.
- Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Fenomenología del espíritu*, trad. A. Llanos, Buenos Aires: Rescate, 1991.
- Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Ciencia de la lógica. II La lógica subjetiva o Doctrina del concepto (1816)*, trad. F. Duque. Madrid: Abada, 2015.
- Ciencia de la lógica. I La lógica objetiva (1812 / 1813)*, trad. F. Duque. Madrid: Abada, 2011.
- Ciencia de la lógica*, trads. A. Mondolfo y R. Mondolfo. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013 [1956].
- Lecciones de historia de la filosofía III*, trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

“Recensión de Jacobi (1817)” en G. W. F. Hegel, *Escritos sobre religión*, trad. G. Amengual. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, pp. 55 – 88.

“Friedrich Heinrich Jacobi’s Works, Volume III” en G. W. F. Hegel, *Heidelberg Writings Journal Publications*, trad. y ed. B. Bowman y A. Speight. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 3 – 31.

Recension des Œuvres de Jacobi, trad. A. Doz. Paris: Vrin, 1976.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830), trad. R. Valls Plana. Madrid: Abada, 2018.

2. Fuentes del pensamiento jacobiano

Jacobi, Friedrich Heinrich. *Werke. Gesamtausgabe*, eds. K. Hammacher y W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner / Frommann-Holzboog, 1998 – 2016. Volúmenes consultados:

Band I: *Schriften zum Spinozastriet*, eds. K. Hammacher y I. M. Piske, 1998.

Band II: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*, ed. W. Jaeschke, 2004.

Jacobi, Friedrich Heinrich. *Werke*, eds. F. H. Jacobi, F. Köppen y F. V. Roth. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1812 – 1825. Volúmenes consultados: Band I (1812); Band II (1815) y Band III (1816).

Jacobi, Friedrich Heinrich. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau: Gottl. Loewe, 1787.

Traducciones de las fuentes jacobianas consultadas:

Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Mendelsshon. David Hume sobre la creencia o idealismo y realismo. Carta a Fichte, trad. J. L. Villacañas. Barcelona: Círculo de lectores, 1996.

Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn, trad. M. J. Solé, en M. J. Solé (eda.), *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal: Prometeo, 2013, pp. 119 – 235.

Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn (segunda edición, extractos), trad. M. J. Solé, en M. J. Solé (eda.), *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal: Prometeo, 2013, pp. 547 – 579.

David Hume, acerca de la creencia o Idealismo y realismo, un diálogo trad. H. R. Ochoa Disselkoen, *Revista Observaciones Filosóficas*, 2006, pp. 212 – 223.

The main philosophical writings and the novel Allwill, trad. G. di Giovanni. Québec: McGill-Queen’s University Press

3. Fuentes secundarias consultadas

- Aristóteles. *Tratados de lógica. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*, trad. M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 2007.
- Berkeley, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, trad. C. Mellizo. Madrid: Gredos, 2013 [1710].
- Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. L. Villoro. Madrid: Gredos, 2011 [1628].
- Eschenmayer, Carl A. *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Erlang, 1803.
- Fichte, Johann G. *El destino del hombre*, trad. J. R Gallo Reizabal. Salamanca: Sígueme, 2011 [1800].
- Fichte, Johann G. *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, trad. J. Cruz Cruz. Madrid: Aguilar, 1975 [1794].
- Fries, Jakob F. *Neue Kritik der Vernunft*. Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1807.
- Gravesande, Willem J. *Introductio ad philosophiam; metaphysicam et logicam continens*. Leidae, 1756.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque. Madrid: Hyspamérica, 1984 [1739].
- Holbach, Paul Henri Thiry barón de. *Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral*, 1770.
- Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*, trad. F. Martínez Marzoa. Madrid: Hiperión, 1976.
- Jenisch, Daniel. *Über Grund und Wert der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*, 1796.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007 [1781 / 1787].
- Kant, Immanuel. *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, trad. E. García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo, 2004 [1763].
- Kant, Immanuel. *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. C. Correas. Buenos Aires: Quadrata, 2006 [1786].

- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. M. Caimi. Madrid: Istmo, 1999 [1783].
- Kiesewetter, Johann G. C. *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin, 1797.
- Klingemann, August. *Las vigiliias de Bonaventura*, trad. M. Siguan y E. Aznar. Barcelona: El acantilado, 2001 [1805].
- Köppen, Friedrich. *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*. Hamburg: SD, 1803.
- Krug, Wilhelm T. *Über die verschiedenen Methoden des Philosophierens und die verschiedenen Systeme der Philosophie*. Meifien: SD, 1802.
- La Mettrie, Julien Offray de. *L'Homme-Machine*, 1748.
- Leibniz, Gottfried W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. J. Echeverría Ezponda. Madrid: Editora Nacional, 1983.
- Leibniz, Gottfried W. *Discurso de metafísica. Monadología. Escritos.*, ed. J. Echeverría. Madrid: Gredos, 2011.
- Maaß, Johann G. E., *Grundriß der Logik. Zum Gebrauche bei Vorlesungen. Nebst einigen Beispielen zur Erläuterung für die jüngern Freunde dieser Wissenschaft*, Halle, 1793.
- Pascal, Blas. *Pensamientos*, trad. J. Llansó. Buenos Aires: Atalaya, 1981 [1662].
- Paul, Jean. *Alba del nihilismo*, trad. J. Pérez de Tudela. Madrid: Istmo, 2005.
- Reid, Thomas. *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, trad. E. Ditier. Madrid: Editorial Trotta, 2004 [1788].
- Reinhold, Karl L.. *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfang des 19. Jahrhunderts, Band 1*, en *Gesammelte Schriften*, Band 7.1, ed. M. Bondeli. Basel: Schwabe, 2020 [1801], pp. 5 – 106.
- Robinet, Jean-Baptiste-René. *De la nature*, 1761.
- Schelling, Friedrich W. J. *Sistema del idealismos trascendental*, trad. R. Gabás. Madrid: Gredos, 2015 [1800].
- Schelling, Friedrich W. J. *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, trad. F. Pereña. Madrid: Orbis, 1985 [1802].
- Schelling, Friedrich W. J. *Ideas para una filosofía de la naturaleza (Introducción)*, en F. W. J. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, trad. A. Leyte. Madrid: Alianza, 1996 [1796], pp. 69 – 118.
- Schelling, F. W. J. *El yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. I. Giner Comín y F. Pérez Borbujo Álvarez. Madrid: Trotta, 2004 [1795].

Schleiermacher, Friedrich D. E. *Sobre la religión: Discursos a sus menospreciadores cultivados*, trad. A. Ginzo Fernández. Madrid: Tecnos, 1990 [1799].

Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, ed. y trad. R. Sartorio Maulini. Madrid: Akal, 1996.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña. Buenos Aires: Orbis, 1983 [1678].

Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento y de la vía con la que se dirige del mejor modo al verdadero conocimiento de las cosas*, trad. B. Eremiev y L. Placencia. Buenos Aires: Colihue, 2008.

Spinoza, Baruch. *Epistolario*, trad. O. Cohan, Buenos Aires: Colihue, 2007.

4. Literatura

Abagnano, Nicola. (1996 [1956]). *Historia de la filosofía. Volumen III*, trad. J. Estelrich J. Pérez Ballester. Barcelona: Hora.

Althof, Daniel. (2017). *System und Systemkritik. Hegels Metaphysik absoluter Negativität und Jacobis Sprung*. Berlin: Walter De Gmbh Gruyter.

Althof, Daniel. (2011). “Das Einzelne als das Andere des Begriffes. Hegels Einzelheit als Antwort auf Jacobi”, en E. J. Koehn, D. Schmidt, J.-G. Schüle, J. Weiß und P. Wojcik (eds.), *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen*. Paderborn: Wilhelm Fink, pp. 163 – 175.

Álvarez Gómez, Mariano. (1970). “Hegel. Muerte de Dios y liberación del hombre. Crítica de las filosofías de la subjetividad (Kant, Jacobi, Fichte)”, en AA. VV., *Miscelánea. Homenaje a Manuel Cuervo López*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 501–554.

Anzalone, Mariafilomena. (2012). “Figure dell’infermità etica: Allwill e Woldemar nella lettura di Hegel”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIV, 2, pp. 28 - 48.

Arendt, Dieter. (ed.) (1974). *Der Nihilismus als Pänomen der Geistesgeschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Arendt, Dieter. (1972). “Der poetische nihilistisch”, en *Romantik*, 1972, 2, pp. 533 - 526.

Arendt, Dieter. (1969). “Nihilismus. Ursprung und Geschichte im Spiegel der Forschungsliteratur”, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 43, pp. 346 – 369.

Arndt, Andreas; Kruck, Günther. (2016). *Hegels “Lehre vom Wesen”*. Berlin: Walter de Gruyter.

- Arragüés Aliaga, R. (2016). “Crítica y refutación lógica del spinozismo”, *Studia Hegeliana*, II, 2016, pp. 9 – 22.
- Asmus, Valentin F. (1963). “The Problem of Immediate Knowledge in the Philosophy of Hegel”, *Soviet Studies in Philosophy*, 1, pp. 44–50.
- Beiser, Frederick. (1994). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- Biasutti, Franco. (2001). “Soggettività e nichilismo. La comprensione hegeliana della modernità”, *Verifi che*, Trento, 1/2, pp. 137–157.
- Biscuso, Massimiliano, (2011). “Nichilismo come annientamento del finito e tradimento della soggettività moderna. La critica hegeliana ai sistemi dell’identità e dell’orientalismo romantico”, *Il cannocchiale: Idealismo tedesco e nichilismo*, 2-3, pp. 55-97.
- Bondeli, Martin; Linneweber-Lammerskitten, Hunter (Comps.) (1999). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. München: Wilhelm Fink.
- Bonito Oliva, Rosella. (1998). “La questione del nichilismo e la questione del soggettivo” en R. Bonito Oliva, G. Cantillo, *Fede e Sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*. Milano: Guarini e Associati, pp. 263 – 282.
- Brandt, Robert. (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brauer, Daniel. “Ser, nada, devenir. Una interpretación del comienzo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12, 1986, pp. 301 – 321.
- Brown, Nahum. (2020). *Hegel on Possibility. Dialectics, Contradiction, and Modality*. London: Bloomsbury Academic.
- Brown, Nahum. (2019). *Hegel’s Actuality Chapter of the Science of Logic. A Commentary*. London: Lexington Books.
- Brüggen, Michael. (1971). “Jacobi, Schelling und Hegel”, en K. Hammacher (Comp.), *Friedrich Heinrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, pp. 209 - 236.
- Brüggen, Michael. (1967). “La critique de Jacobi par Hegel dans *Foi et savoir*”, *Archiv de Philosophie*, 30, pp. 187 – 198.
- Buchner, Hartmut. (1965). “Hegel und das *Kritische Journal der Philosophie*“, *Hegel-Studien*, 3, 1965, pp. 95-156
- Buée, Jean- Michel. (2011). *Savoir immédiat et savoir absolu. La lecture de Jacobi par Hegel*. París: Garnier.

- Burbidge, John (2007). *Hegel's Systematic Contingency*. New York: Palgrave Macmillan.
- Burke, Peter. (2019). "Historia y teoría de la recepción", *Políticas de la Memoria*, 19, pp. 91-102.
- Butler, Judith. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelinas en la Francia del siglo XX*, trad. E. L. Odriozola. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 49 – 104.
- Carlson, David G. (2007). *A Commentary on Hegel's Science of Logic*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cirulli, Franco. (2006). *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenslogik*. London: Routledge.
- Colletti, Lucio. (1973). *Marxism and Hegel*. London: NLB, pp. 139 – 156.
- Cruz Cruz, Juan. (1984). "Jacobi: la plenitud simbólica del silencio", *Anuario filosófico*, 17 (1), pp. 127-146.
- Cruz Cruz, Juan. (1986). *Existencia y nihilismo: Introducción a la filosofía de Jacobi*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Cruz Cruz, Juan. (1993). *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- De Giovanni, Biagio. (2003). "Hegel e Nietzsche: Europa e nihilismo", *Filosofia Politica*, XVII, 1, pp. 39–60.
- Di Giovanni, George. (1998). "Hume, Jacobi and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany in the Time of Kant", *Kant-Studien*, 89, pp. 44–58.
- Di Giovanni, George. (1995a). "Hegel's Phenomenology and the Critique of the Enlightenment: an Essay in Interpretation", *Laval theologique et philosophique*, 51, 2, pp. 251-270.
- Di Giovanni, George. (1995b). "Hegel, Jacobi, and 'Crypto-Catholicism' or Hegel in Dialogue with the Enlightenment", en A. B. Collins (Ed.): *Hegel on the Modern World*. Albany: State University of New York Press, pp. 53 – 72.
- Di Giovanni, George. (1994). "Introduction. The unfinished philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi", en F. H. Jacobi, *The main philosophical writings and the novel Allwill*, trad. G. di Giovanni. Québec: McGill-Queen's University Press, pp. 3 – 171.
- Drilo, Kazimir. (2005). "Aneignung des Absoluten in Jacobis *Woldemar* und Hegels Kritik in *Glauben und Wissen*", en A. Arndt, K. Bal y H. Ottmann (eds.), *Hegel-Jahrbuch 2005, I*. Berlin: De Gruyter, pp. 215 – 220.
- Düsing, Klaus. (1969). "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", *Hegel-Studien*, 5, pp. 95 – 128.

- Emundts, Dina. (2017). “Die Lehre vom Wesen. Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit”, en M. Quante, N. Mooren, *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik* (Hegel-Studien Beihefte 67). Hamburg: Felix Meiner, pp. 387 – 456.
- Esposito, Roberto; Galli, Carlo; Vitiello, Vincenzo. (2008 [2000]). *Nihilismo y política*, trad. G. Prósperi. Buenos Aires: Manantial.
- Falke, Gustav H. (1987). “Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*”, *Hegel-Studien*, 22, pp. 129-142.
- Fernández, Jorge E. (2003). *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Fetzer, Dirk. (2007). *Jacobis Philosophie des Unbedingten*. Paderborn: Schöningh.
- Figueredo Núñez, Hugo. (2021). “La razón como presupuesto y como realidad efectiva de la historia universal de Hegel”, en M. Gaudio y S. Palermo (eds.), *El idealismo en debate: teoría y práctica*. Buenos Aires: RAGIF ediciones, pp. 438 – 453.
- Figueredo Núñez, Hugo. (2020). “La analogía y la ley natural en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel” en G. Arroyo y M. Sisto (Comps.), *La lógica de la analogía. Perspectivas actuales sobre el rol de las analogías en ciencias y en filosofía*. Los Polvorines: Ediciones Universidad Nacional General Sarmiento, pp. 57 – 67
- Figueredo Núñez, Hugo. (2019). “El nihilismo incompleto de la filosofía de Fichte en *Glauben und Wissen*” en M. Gaudio y M. J. Solé (Comps.), *Fichte en su laberinto*. Buenos Aires: RAGIF ediciones, pp. 633 – 650.
- Fleischmann, E. (1964). „Die Wirklichkeit in Hegels Logik“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVIII, 1964, pp. 3-29
- Folkers, Horst. (1998). “Spinozarezeption bei Jacobi und ihre Nachfolge beim frühen Schelling und beim jungen Hegel”, *Philosophisches Jahrbuch*, 105/2, pp. 381 – 397.
- Förster, Eckart; Melamed, Yitzhak. (Comps.) (2012). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Franks, Paul. (2008). “Ancient skepticism, Modern Naturalism and Nihilism in Hegel’s Earley Jena Writings”, en F. C. Beiser (Comp.): *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 52 – 73.
- Franks, Paul. (2006). “All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon”, en K. Ameriks (Comp.), *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 95 – 117.

- Franks, Paul. (2005). *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. New York: Harvard University Press, 2005.
- Fulda, Hans F. (2000). “Jacobi critique de l’Aufklärung matérialiste”, en F. Dagognet y P. Osmo (Comps.): *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 139 – 160.
- Gabriel, Gottfried. (2004). “Von der Vorstellung zur Darstellung. Realismus in Jacobis *David Hume*”, en W. Jaeschke y B. Sandkaulen (Comps.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 145–158.
- Gabriel, Markus. (2017). *Sentido y existencia. Una ontología realista*, trad. R. Gabas. Madrid: Herder.
- Gawoll, Hans-Jünger. (2008). *Hegel, Jacobi, Obereit. Konstellationen im deutschen Idealismus. Mit Texten Hermann Obereits im Anhang*. Bern: Peter Lang.
- Gawoll, Hans-Jünger. (2001). “Subjektivität und Nichts. Zu Hegels Jenaer Versuch einer Rehabilitierung der Metaphysik”, *Jahrbuch für Hegelforschung. Sankt Augustin*, 6/7, 2000/2001, pp. 307–336.
- Gawoll, Hans-Jünger. (2000). “Der logische Ort des Wahren. Jacobi und Hegels Wissenschaft vom Sein”, en A. Arndt y Ch. Iber, C. (Comps), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 90–108.
- Gawoll, Hans – Jünger. (1998a). “Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi”, *Hegel-Studien* 33, 1998, pp. 133 – 151.
- Gawoll, Hans- Jünger. (1998b). “Glauben und Positivität. Hegels frühes Verhältnis zu Jacobi”, en M. Bodeli y H. Linnerweber (Comps.): *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. München: Brill, pp. 87 – 104.
- Gawoll, Hans-Jünger. (1989). *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*. Stuttgart: Friedrich Frommann.
- Graeser, Andreas (2006). “Zu Hegels Porträt der sinnlichen Gewißheit” en F. Köhler y O. Pöggeler (eds.), *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 33 – 51.
- Guzmán, Luis. (2006). “El carácter contingente de la necesidad absoluta en la *Ciencia de la lógica* de Hegel”, *Ideas y Valores*, vol. 55, núm. 131, pp. 3-31.

- Hagen, Holger. (2016). "Die Logik der Wirklichkeit: eine Entwicklung vom Absoluten bis zur Wechselwirkung", en A. Arndt y G. Kruck (eds.). *Hegels „Lehre vom Wesen“*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 129-158.
- Halbig, Christoph. (2018). "Nihilismus, Konstruktivismus, Realismus? Überlegungen zum Thearietyp von Hegels Metaethik", en L. Illetterati y F. Manegoni, (Comps.): *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Göttingen: Vittorio Klostermann, pp. 179 – 207.
- Halbig, Christoph. (2005). "The Philosopher as Polyphemus? Philosophy and Common Sense in Jacobi and Hegel", *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism*, 3, pp. 261-282.
- Halbig, Christoph. (2002). *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog.
- Hammacher, Klaus. (1971). "Jacobi und das Problem der Dialektik", en K. Hammacher (Comp.), *Friedrich Heinrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt: Klostermann, pp. 119 – 236.
- Hammacher, Klaus. (1969). *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*. München: Fink.
- Hanke, Thomas. (2016). "Das Wesen im Begriff. Über den Zusammenhang von objektiver und subjektiver Logik in der Passage *Vom Begriff im allgemeinen*", en A. Arndt y G. Kruck (eds.). *Hegels „Lehre vom Wesen“*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 159 – 180.
- Harris, Henry S. (1984). *Hegel's Development Night Thoughts (Jena 1801-1806)*. USA: Oxford University Press.
- Hartmann, Nicolai. (1923 – 1929). *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Band 1: Fichte, Schelling und die Romantik; Band II: Hegel. Berlin: De Gruyter.
- Heidegger, Martin. (2013 [1961]). *Nietzsche*, trad. J. L. Vermal. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, Martin. (1999 [1938 – 1939]). *Metaphysik und Nihilismus I. Die Überwindung der Metaphysik (1938-39) 2. Das Wesen des Nihilismus (1946-1948)*, Heidegger Gesamtausgabe 67, Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1994 [1956]). "Hacia la pregunta por el ser", en *Acerca del nihilismo*, trad. J. L. Molinuevo. Barcelona: Paidós, pp. 71 – 127.
- Henrich, Dieter. (2003). *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Henrich, Dieter. (1991). *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Henrich, Dieter. (1990). “La lógica hegeliana de la reflexión”, en D. Henrich, *Hegel en su contexto*, trad. J. A Díaz. Caracas: Monte Avila, pp. 79 – 197.
- Henrich, Dieter. (1990 [1970]). “Hegel y Hölderlin”, en D. Henrich, *Hegel en su contexto*, trad. J. A Díaz. Caracas: Monte Avila, p. 11 – 36.
- Henrich, Dieter. (1990 [1967]). “Teoría hegeliana sobre la contingencia”, en Dieter Henrich, *Hegel en contexto*. Trad. A Diaz. Caracas: Monte Ávila, pp. 199-222.
- Herszenbaun, Miguel A. (2018). *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*. Madrid, Ediciones Alamanda.
- Hirsch, Emanuel. (1973). “Die Beisetzung der Romantiker in Hegels *Phänomenologie*. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralität”, en H. F. Fulda y D. Henrich, *Materialien zu Hegels Phanomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 245 - 275.
- Hoffmann, Thomas S. (2021). *Absolute Form. Modality, Individuality and the Principle of Philosophy in Kant and Hegel*, trad. David Healan. Boston: Brill.
- Höhn, Gerhard. (1970). “F. H. Jacobi et G. W. F. Hegel ou la naissance du nihilisme et la renaissance du logos”, *Revue de métaphysique et de morale*, 75, 2, 1970, pp. 129-150. Versión en alemán: “Die Geburt des Nihilismus und die Wiedergeburt das Logos. F. H. Jacobi und Hegel als Kritiker der Philosophie”, en K. Hammacher (Comp.), *Friedrich Heinrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt: Klostermann, pp. 281 – 299.
- Houlgate, Stephen. (1995). “Necessity and Contingency in Hegel's *Science of Logic*”, *The Owl of Minerva*, 27, (1), pp. 37-49.
- Horstmann, Rolf-Peter. (1991). “Fichte, Schelling und Hegel über Jacobi und Kant - keine Würdigung”, en R. – P. Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Klostermann, pp. 69-100.
- Hoyos, Luis E. (2001). *Escepticismo y filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVII*. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad Nacional de Colombia.
- Hyppolite, Jean. (1970). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier.
- Iavocacci, Alberto. (1992). *Idealismo e Nichilismo. La Lettera di Jacobi a Fichte*. Padova: CEDAM.
- Iber, Christian. (1990). *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den ersten Kapiteln von Hegels Wessenlogik*. Berlin: Walter de Gruyter.

- Illetterati, Luca; Manegoni, Francesca. (2018). *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Göttingen: Vittorio Klostermann.
- Jaeschke, Walter. (2016). *Hegel-Handbuch. Leben. Werk. Schule*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Jaeschke, Walter. (2004). “Zum Begriff des Idealismus“, en Ch. Halbig, M. Quante y L. Siep (Comps.), *Hegels Erbe*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 164 – 183.
- Jaeschke, Walter; Sandkaulen, Birgit (Comps.) (2004). *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner.
- Jaeschke, Walter (ed.). (1999a). *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799 – 1807): Mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Schelling u. a. und Kommentar*. Hamburg: Felix Meiner.
- Jaeschke, Walter. (ed.). (1999b). *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812): mit Texten von Goethe, Hegel, Jacobi, Novalis, Schelling, Schlegel u. a. und Kommentar*. Hamburg: Felix Meiner.
- Jaeschke, Walter. (1999c). “Der Messias der spekulativen Vernunft”, *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 4, pp. 143 – 157.
- Jaeschke, Walter. (ed.) (1994). *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dingen (1799-1812)*. Hamburg: Felix Meiner.
- Jaeschke, Walter. (1999c). “Der Messias der spekulativen Vernunft”, *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 4, pp. 143 – 157.
- Janicaud, Dominique. (1973). “Dialéctica y sustancialidad, sobre la refutación hegeliana del spinozismo”, en D’Hondt, J. (ed.), *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*, trad. R. Salvat. México: Siglo XXI editores, 1973, pp. 171 – 205
- Jonkers, Peter H. A. I. (2015). “Das Absolute als Substanz oder persönlicher Geist: Über eine radikale Wende in Hegels Jacobi-Verständnis”, en *Hegel-Jahrbuch - 2015*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 173-179.
- Jonkers, Peter H. (2014). “Hegel's Idealism as a Critique of Deconstructive Philosophy”, *Hegel-Jahrbuch 2014*, 2. Berlin: Akademie Verlag, pp. 190- 195.
- Jonkers, Peter H. (2007a). “Das Leben denken bei Hegel und Jacobi. Ein Vergleich”, *Hegel-Jahrbuch – 2007*, 2. Berlin: Akademie Verlag, pp. 110-115.
- Jonkers, Peter H. (2007b). “F. H. Jacobi, ein ‘Galimathias’ die spekulative Vernunft? Einige Bemerkungen zu Hegels Jacobi-Deutung in seiner Jenaer Schriften”, en D. H. Heidemann y

- Ch. Krijnen (Comps.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 203- 217.
- Jünger, Ernest. (1994 [1950]). “Sobre la línea”, en *Acerca del nihilismo*, trad. J. L. Molinuevo. Barcelona: Paidós, pp. 11 – 69.
- Kahlefeld, Susanna. (2000). *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*. Würzburg: Königshausen.
- Kirscher, Gilbert. (1970). “Hegel et Jacobi, critiques de Kant”, *Archives de Philosophie. Hegel 1770-1970*, 33, n° 4, pp. 801- 828.
- Kirscher, Gilbert. (1969). “Hegel et la philosophie de F. H. Jacobi”, *Hegel-Studien*, 4, pp. 181- 191.
- Knappik, Franz. (2016). “Hegel’s modal argument against Spinozism. An interpretation of the chapter ‘Actuality’ in the *Science of Logic*”, *Hegel Bulletin*, 36, pp. 53 - 79
- Kobe, Zdravko. (2005). “Die Auferstehung des Begriffs aus dem Geiste des Nihilismus oder Hegels spekulativer Karfreitag”, *Filozofski Vestnik*, 2, pp. 113 – 128.
- Koch, Anton F. (2004). “Unmittelbares Wissen und logische Vermittlung. Hegels *Wissenschaft der Logik*”, en W. Jaeschke y B. Sandkaulen (Comps.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 319–336.
- Koch, Oliver. (2013). *Individualität als Fundamentalgefühl. Zur Metaphysik der Person bei Jacobi und Jean Paul*. Hamburg: Meiner.
- Königson, Marie – J. (1976). “La notion de *Glauben* dans l'article *Foi et Savoir* de Hegel”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81, N. 2, pp. 209-220.
- Kroner, Richard. (1961 [1921 – 1924]). *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr.
- Lasson, Georg. (1916). “Jacobi über Hegel”, *Hegel-Archiv*, 3, 2, pp. 63-64.
- Longuenesse, Béatrice. (2007). *Hegel’s Critique of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- López Domínguez, Virginia. (1994). “Muerte y nihilismo en el pensamiento de J. G. Fichte”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11, pp. 39-154.
- Lord, Beth. (2011). *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. London: Palgrave Macmillan.
- Löwith, Karl. (1998 [1940]). “El nihilismo europeo. Observaciones sobre los antecedentes espirituales de la guerra europea”, en K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, trad. A. Kovacsics. Madrid: Herder, pp. 57 – 122.

- Lugarini, Leo. (1999). “Il nulla come prima questione della filosofia. Hegel e il nichilismo”, *Annuario Filosofico*, 15, p. 295-329.
- Lugarini, Leo. (1986). “Logica e metafisica a Jena: il problema della riflessione”, en L. Lugarini, *Prospettive hegeliane*. Roma: IANUA, 1986, pp. 35-54.
- Maillassoux, Quentin. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. M. Martínez. Buenos Aires: Caja negra.
- Malabou, Catherine. (2013). *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*, trad. C. Durán. Buenos Aires: Polinodia / La cebra.
- Manchisi, Armando. (2019). “La critica di Hegel al sapere immediato. Il confronto con Jacobi nella ‘Terza posizione del pensiero rispetto all’oggettività’”, *Verifiche*, XLVIII, 1, pp. 91 – 118.
- Michelini, Francesca. (2003). *Sostanz e assoluto. La funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Morresi, Ruggero. (1977). “Jacobi e Schelling nello Hegel *Lógica*”, *Studi Urbinati di Storia. Filosofia e Letteratura*, 51, pp. 279–292.
- Müller-Lauter, Wolfgang. (1994) “Über die Standpunkte des Lebens und der Spekulation. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Fichte und Jacobi unter besonderer Berücksichtigung ihrer Briefe”, en H. – J. Gawoll y Ch. Jamme, *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften*. München: Fink, pp. 45–67.
- Müller-Lauters, Wolfgang. (1975). “Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen”, en A. Schwan (Comp.), *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Weischedel, pp. 113-163.
- Nancy, Jean L.; Lacoue-Labarthe, Phillip. (2012). *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, trad. C. González y L. Carugati. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Ng, Karen. (2009). “Hegel’s Logic of Actuality”, *The Review of Metaphysics*, LXIII (1), 2009, pp. 139-172.
- Nietzsche, Friedrich. (2008). *Fragmentos póstumos*. Volumen IV. (1885 – 1889), trad. J. L. Vermaal y J. B. Llinares, Madrid: Tecnos.
- Nuzzo, Angelica. (2018). “Wirklichkeit and Wirken: Hegel’s Logic of action”, en L. Illetterati y F. Manegoni (Comps.): *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*. Göttingen: Vittorio Klostermann, pp. 207 – 226.

- Nuzzo, Angelica. (2016). "Hegel's Metaphysics: The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel's Logic", en A. de Laurentis (ed.), *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*. Berlin: De Gruyter. pp. 119-134.
- Nuzzo, Angelica. (2012). "A Question of Method: Transcendental Philosophy, Dialectic, and the Problem of Determination", *Fichte-Studien*, 39, pp. 37-66.
- Nuzzo, Angelica. (2011). "Thinking Being: Method in Hegel's Logic of Being", en S. Houlgate y M. Bauer (eds.), *A Companion to Hegel*. London: Wiley-Blackwell, pp. 111-138.
- Nuzzo, Angelica. (2010). "Dialectic, understanding and reason: How does Hegel's logic begin?", en N. Limnatis (ed.), *The Dimensions of Hegel's Dialectic*. London: Continuum, pp. 12 – 30.
- Nuzzo, Angelica. (2005). "The end of Hegel's logic: Absolute idea as absolute method", en D. Carlson (ed.), *Hegel's Theory of the Subject*. New York: Palgrave-Macmillan, pp. 187 – 205.
- Nuzzo, Angelica. (1999). "The Idea of Method in Hegel's Science of Logic-A Method For Finite Thinking And Absolute Reason", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 39, pp. 1-17.
- Nuzzo, Angelica. (1996). "Absolute Methode und Erkenntnis der Wirklichkeit in der Philosophie Hegels", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, 3, pp. 475-490.
- Palermo, Sandra V. (2015). "‘Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada’. *Fe y saber ante la cuestión del nihilismo*", *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 12, 20, pp. 50 - 70.
- Palermo, Sandra V. (2011). *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797 – 1803)*. Milano: Mimesis.
- Paredes, María del C. (1994). "Fragmento de Tübingen", *Revista de Filosofía*, 11, pp. 139-176.
- Pinkard, Terry. (2000). *Hegel. Una biografía*, trad. C. Gacia Trevijano-Forte. Madrid: Acento editorial, 2001.
- Pippin, Robert. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. New York: Cambridge University Press.
- Plunder, Valentin. (2013). *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*. Münster: Fromman-Holzboog.
- Pöggeler, Otto. (1970). "Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion", *Man and World*, III – IV, pp. 163 – 199.
- Pöggeler, Otto. (1954). *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn: Bouvier, 1956.

- Quante, Michael. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Regensburger, Marianne. (1951). "Hegel und der europäische Nihilismus", *Der Monat*, 32, pp. 202 - 205.
- Riedel, Manfred. (1978). "Nihilismus", en W. Brunner, W. Conze, R. Kosellek (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 371 – 411.
- Rinaldi, Giacomo. (1992). *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Robitaille, Mathieu. (2007). "Hegel et le spinozisme dans les années d'Iéna", *Laval théologique et philosophique*, v. 63, n° 1, p. 21-39.
- Rose, Ulrich. (ed.) (1990). *Poesie als Praxis. Jean Paul, Herder und Jacobi im Diskurs der Aufklärung*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Rosen, Stanley. (2013). *The Idea of Hegel's Science of Logic*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Rosenkranz, Karl. (1974 [1844]). *Vita di Hegel*, trad. R. Bodei. Roma: Arnoldo Mondadori Editore.
- Rühle, Volker. (1989). "Jacobi und Hegel. Zum Darstellungs- und Mitteilungsproblems einer Philosophie des Absoluten", *Hegel-Studien*, 24, pp. 159 – 162.
- Sandkaulen, Birgit. (2012). "'Ewige Zeit'. Die Ontologie Spinozas in der Diskussion zwischen Jacobi und Hegel", en G. D'Anna, V. Morfino (Comps.), *Ontologia e temporalità. Spinoza e I suoi lettori moderni*. Milano: Mimesisi, pp. 237 – 252.
- Sandkaulen, Birgit. (2008). "Jacobis Konzept des Glaubens im Spannungsfeld von Philosophie und Religion. Zur Korrektur tradiertter Mißverständnisse", en D. N. Razeev (Comps.), *Glauben und Wissen. Zum Verhältnis dieser Begriffe in der klassischen deutschen Philosophie*. San Petesburgo: St. Petersburg University Press, pp. 226-241.
- Sandkaulen, Birgit. (2007). "Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische 'Widerlegung' der - Spinozanischen Metaphysik", *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 5, pp. 235 – 275.
- Sandkaulen, Birgit. (2004). "Das Nichtige in seiner ganzen Länge und Breite. Hegels Kritik der Reflexionsphilosophie", en A. Arndt, K. Baal, H. Ottmann (Comps.), *Glauben und Wissen. Hegel Jahrbuch 2004*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 165 - 173.

- Sandkaulen, Birgit. (2000). *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*. Heidelberg: Wilhelm Fink Verlag.
- Sandkaulen, Birgit. (1995). "Oder hat die Vernunft den Menschen? Zur Vernunft des Gefühls bei Jacobi", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49, 3, pp. 416–429.
- Schäfer, Alfred. (1992). *Der Nihilismus in Hegels Logik. Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Berlin: A. Spitz.
- Schick, Stefan. (2019). *Die Legitimität der Aufklärung. Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*. Frankfurt: Klostermann.
- Serrano, Vicente. (2013). "Vida, naturaleza y nihilismo efectivo en Fichte", *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2013, 30 (1), pp. 91-106.
- Severino, Emanuele. (1997). *Esencia del nihilismo*, trad. E. Álvarez Tolchef. Madrid: Taurus.
- Siep, Ludwig. (2015). *El camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito de la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. C. E. Rendón. Madrid: Anthropos.
- Snow, Dale E. (1987). "F. H. Jacobi and the development of German Idealism", *Journal of the History of Philosophy*, 25, 3, pp. 397 – 415.
- Sole, María J. (2017). "Fichte frente a Spinoza: la Doctrina de la ciencia como vía de reconciliación", *Contrastes*; XXII; 1; 9-2017, pp. 155-171
- Solé, María J. (2013). "La Polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias", en M. J. Solé (Ed.), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo, pp. 9 – 112.
- Solé, María J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670 – 1789). Historia de la santificación del filósofo maldito*. Córdoba: Brujas.
- Solé, María J. (2010). "Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura", *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 1.
- Speight, Allen. (2006). "Hegel, Jacobi und der Skeptizismus", *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 10, pp. 187 – 198.
- Speight, Allen. (2001). *Hegel, literature and the problem of agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Süß, Theobald. (1951). "Der Nihilismus bei F. H. Jacobi", en D. Arendt (Ed.) (1974). *Der Nihilismus als Pänomen der Geistesgeschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 65 – 78.

- Stewart, Jon. (2017). “Hegel and Jacobi: The Debate about Immediate Knowing”, *Heythrop Journal*, 59 (5), pp. 761 - 769.
- Strauss, Leo. (1941). “German nihilism”, *Interpretation*, 1999, Vol. 26, No. 3, pp. 353 – 378.
- Tinland, Olivier. (2012). “Hegel et l’épuisement du réalisme”; en J.-F. K. y B. Mabilille (Eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?* Paris: CNRS Editions, pp. 423-436.
- Timm, Herman. (1971). “Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religion-Philosophie”, en K. Hammacher (Comp.), *F. H. Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt: Klostermann, pp. 35-81.
- Tufano, Giuseppe. (2010). “Infinito empirico e infinitum actu en el Spinozismusstreit: Hegel y Jacobi”, *Ontology Studies*, 10, pp. 173-182.
- Valls Plana, Ramón. (2018). *Comentario integral de la enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*. Madrid: Abada editores.
- Valls Plana, Ramón. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Verra, Valerio. (1969). “Jacobis Kritik am deutschen Idealismus”, *Hegel-Studien*, 5, pp. 201-223.
- Verra, Valerio. (1963). *F. H. Jacobi. Da U'illumino a lé Idealismo*. Torino: Filosofia.
- Verweyen, Hansjürgen. (2001). “In der Falle zwischen Jacobi und Hegel. Fichtes *Bestimmung des Menschen* (1801)”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 48 (3), pp. 381 – 400.
- Vieweg, Klaus. (2007). “‘Himmliche Lyrik‘ und der Offenbarungseid der Philosophie – Hegels Kritik an der Sprache der Jacobischen Unmittelbarkeitsphilosophie“, en K. Vieweg: *Skepsis und Freiheit: Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*. München: Wilhelm Fink, , pp. 141 – 162.
- Villacañas Berlanga, José L. (1988). *La quiebra de la razón ilustrada. Idealismo y romanticismo*. Madrid: Cincel.
- Villacañas Berlanga, José L. (1989). *Nihilismo, especulación en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- Villacañas, José L. “Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el nihilismo”, *Daimon: Revista de Filosofía*, 1994, 9, pp. 135 – 154;
- Volpi, Franco. (2010 [2005]). *El nihilismo*, trad. C. I de Rasso y A. G. Vigo. Buenos Aires: Biblos.

- Vos, Lu De. (2007). “Hegel und Jacobi (ab 1807). Jacobi-Kritik in Forstlung Jacobischer Motiv?“, en D. H., Heidemann – Ch. Krijnen (Comps.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: WBG, pp. 218 – 237.
- Vos, Lu De. (2004). “Unmittelbares Wissen und begriffenes Selbstbewusstsein des Geis. Jacobi in Hegels Philosophie der Religion“, en W. Jaeschke y B. Sandkaulen, *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg, Felix Meiner, pp. 337 – 355.
- Wallace, Robert M. (2005). *Hegel’s Philosophy of Reality, Freedom, and God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waszek, Norbert. (2008). “Descartes, Jacobi, Schleiermacher et la philosophie de la subjectivité selon Hegel. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques § 77*“, en B. Bourgeois (Comp.), *Hegel – Bicentenaire de la Phénoménologie de l’esprit. Actes du Colloque de la Société Française de Philosophie*. Paris: Bulletin de la Société Française de Philosophie, pp. 126–140.
- Weier, Winfried. (1997). “Orígenes del nihilismo en el Idealismo alemán“, *Anuario filosófico*, 10 (2), pp. 171 – 190.
- Wenz, Gunther. (2011). *Von den göttlichen Dingen und Ihre Offenbarung. Zum Streit Jacobis mit Schelling 1811/12*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Westphal, Kenneth. R. (1989). “Hegel’s Attitude Toward Jacobi in the ‘Third Attitude of Thought Toward Objectivity,’” *Southern Journal of Philosophy* 27, no. 1, pp. 135-156.
- Williams, Robert. (1995). “The other: F. H. Jacobi and German idealism“, en A. B. Collins (Comp.), *Hegel on the Modern World*. Albany: State University of New York Press, pp. 73 – 92.
- Zander, Falco. (2014). “Die Logik des Zufalls. Über die Abschnitte A und B des Kapitels Wirklichkeit der Wesenslogik“, *Deutsches Jahrbuch Philosophie*, 5, pp. 179–188.
- Zovko, Jure. (2005). “Glauben und Philosophie: Friedrich Schlegels und Hegels Jacobi-Kritik“, en A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, y J. Zovko (Comps.), *Hegel-Jahrbuch - 2005*. Berlin: De Gruyter, pp. 221 – 227.