

“Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada”

Fe y saber ante la cuestión del nihilismo

Sandra Viviana Palermo

CONICET Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT: The text analyzes the reading of the history of modern philosophy presented by Hegel in *Faith and Knowledge* in the light of the controversy triggered by Jacobi's *Spinozabriefe*. The goal is to show that *Faith and Knowledge* is Hegel's first answer to the Jacobian challenge and that it represents the first chapter of an interpretative parable that will find its final shape only in Hegel's mature writings: if in the early Jena writings Hegel responds to the Jacobian conception of nihilism as destination of rationality, by showing that his reading is based on a concept of reason inheriting that which he seeks to criticize, and by presenting Spinoza as the key to deactivate such a reading, the *Science of Logic* accepts the Jacobian idea that philosophy is Spinozism. But presenting now his own philosophy as the true refutation of Spinozism, Hegel not only reverses the negative sign of nihilistic fate ascribed to rationalism by Jacobi, but also completes his reading of nihilism as an essential passage to philosophy: the nothing or the abyss of Spinoza's substance is now «end», but at the same time «genesis of the concept», within which the dialectical transformation of *Abgrund* in *Grund* is performed.

KEYWORDS: Nihilism, Spinozism, Understanding, Reason.

1.

Dentro de la tradición de estudios hegelianos, *Fe y saber* ha sido generalmente leído como el primer texto en el que Hegel nos ofrece una lectura global de algunos de los intérpretes más importantes de la cultura filosófica a él contemporánea. Así, por ejemplo, se ha dicho que es en este escrito que el filósofo de Stuttgart propone un cuadro acabado de su crítica a Kant,¹ midiéndose por primera vez con la filosofía kantiana en su conjunto y

¹ Antes de llegar a Jena, Hegel se había ocupado de la filosofía kantiana, mas casi exclusivamente de la filosofía práctica. En *Fe y saber* ofrece por primera vez una lectura global de Kant; sobre esto punto, cfr., HYPPOLITE, J. La critique hégélienne de la réflexion kantienne. **Kant-Studien**, n. 45, 1953-1954, pp. 83-95. Sobre la crítica de Hegel a Kant y sobre las eventuales modificaciones que tal crítica sufre entre los escritos de Jena y los escritos de la madurez, hay una vasta bibliografía. Nos limitamos a señalar sólo algunos títulos: SEDGWICK, S. **From Dichotomy to Identity. Hegel's Critique of Kant**. Oxford: Oxford University Press, 2012; BRISTOW, W. **Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique**. Oxford-New York: Oxford University Press, 2007; LONGUENESSE, B. Point of View of Man or Knowledge of God: Kant and Hegel on Concept, Judgment and Reason. En: Sedgwick, S. (Ed.) **The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel**. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2000, pp. 253-282; HOULGATE, S. Hegel, Kant and the Formal Distinctions of Reflective Understanding. En: Collins, A.B. (Ed.). **Hegel on the Modern World**.



estableciendo las coordenadas teóricas fundamentales que habrían de guiar su apropiación del criticismo a lo largo de toda su producción filosófica. El escrito del 1802, sin embargo, no representa sólo un documento fundamental para determinar la posición de Hegel respecto de sus contemporáneos y, con ello, los eventuales desplazamientos que su reflexión encontraría al respecto. Antes bien, como ha escrito Valerio Verra, *Glauben und Wissen* constituye un “grandioso fresco de la historia de la filosofía moderna,”² basado en la convicción de que con las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte la misma ha completado finalmente su ciclo: reunidas bajo el común denominador de ‘filosofías de la reflexión de la subjetividad finita’ estas doctrinas realizarían, elevándolo a sistema, el espectro completo de posibilidades que el concepto dualista de saber permite. De hecho, el principio fundamental al cual las mismas no renuncian es el del ‘contraste absoluto,’ es decir el del ser absoluto de la finitud y el de la imposibilidad de la razón de elevarse por encima de la misma.

En la introducción de *Fe y saber* Hegel articula lo que podría llamarse una verdadera dialéctica de la ilustración *ante litteram*, cuyo intento consiste en medirse con el ineludible ‘destino’ nihilista de una razón rebajada a mera reflexión, leyendo al mismo tiempo el ‘no ser’ al cual tal reflexión lleva como condición y momento necesario del acceder a sí misma de la razón auténtica. El uso que Hegel hace del concepto de reflexión constituye, de hecho, el fulcro a partir del cual el joven filósofo logra hacer confluír los dos hilos conductores que articulan el texto y que se hallan explicitados en el título y subtítulo del mismo: por un lado, la problemática típicamente ilustrada de la relación fe-razón, y por el otro la crítica a las tres corrientes que dominaban la escena filosófica contemporánea a Hegel: las filosofías de Kant, de Jacobi y de Fichte. Lo que la *Bildung* moderna comparte con estas doctrinas es una concepción insuficiente, incompleta y distorsionada de la razón, responsable de que el movimiento ilustrado no haga más que generar desde su mismo seno el monstruo que ha intentado combatir, el de una fe o religión superior a la razón.

La estrategia hermenéutica de Hegel pasa entonces por la exigencia de mostrar la falsedad del *aut-aut* entre fe y saber puesto por la Ilustración, a partir de la convicción de que

New York: State University of the New York Press, 1994, pp. 125-141; PIPPIN, R. *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 3-41. Para recorrer las distintas etapas de la relación de Hegel con Kant puede ser útil el capítulo dedicado a Kant en el texto de DÜSING, K. *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1983, pp. 196-242.

² VERRA, V. Filosofía moderna e riflessione in “Glauben und Wissen.” En: Verra, V. *Su Hegel*. Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 236-247, aquí, p. 236.

tal oposición no es más que el resultado de una concepción desviada de la razón. En ese sentido, y este es uno de los objetivos de este texto, *Fe y saber* debe ser leído, a nuestro modo de ver, a la luz de la controversia que se desatará en la Alemania de fines del siglo dieciocho a partir de la publicación de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, de Jacobi. Si bien con varios años de atraso, Hegel toma aquí por primera vez posición respecto de una disputa que había sacudido la cultura alemana y en la que detrás de la polémica acerca del presunto spinozismo de Lessing o de la lectura más adecuada de la doctrina de Spinoza, lo que estaba en juego era el estatuto mismo de la razón.³ Como intentaremos mostrar, en *Fe y saber* Hegel traza el paisaje de la filosofía moderna y define el rol de la auténtica racionalidad a partir de una discusión constante con Jacobi, por un lado, haciendo propios algunos motivos centrales de la interpretación del filósofo de Düsseldorf, y por el otro, contraponiendo a la deriva jacobiana de la razón occidental la convicción de que ésta no es auténtica razón sino mera reflexión. Se trata del primer paso hacia una inversión de la posición de Jacobi, en virtud de la cual el nihilismo ya no resultará sólo destino ineludible de una razón aplastada sobre el principio de razón suficiente, sino tarea fundamental de la auténtica filosofía: recorrido en el cual la misma aniquila las determinidades del entendimiento, las hunde en ese ‘abismo,’ que es el no ser del entendimiento, y a partir de allí se aferra a sí misma como verdadera positividad.

El cuerpo a cuerpo de Hegel con Jacobi y con su concepción de la historia de la filosofía occidental como racionalismo y nihilismo no se limita a *Fe y saber*, sino que atraviesa toda la producción filosófica del autor de la *Fenomenología del espíritu*. Desde este punto de vista, si el texto de 1802 representa la primera toma de posición de Hegel respecto del *Spinozismusstreit* y del nihilismo que Jacobi había vaticinado para la razón moderna, la *Ciencia de la lógica* constituye su respuesta definitiva al desafío lanzado por Jacobi. En el centro de esta respuesta, la lectura hegeliana de Spinoza y los desplazamientos que la misma sufre desde los primeros años de Jena a los escritos de la madurez. El recorrido que proponemos intentará entonces analizar la lectura de la historia de la filosofía moderna que Hegel nos ofrece en *Fe y saber* a la luz de la polémica desencadenada por Jacobi, intentando mostrar que el filósofo desarrolla aquí el primer capítulo de una parábola interpretativa que

³ Según Beiser, la controversia “tiene una cáscara externa, el problema biográfico del spinozismo de Lessing, una capa interna, la cuestión exegética relativa a la interpretación más adecuada de Spinoza, y un núcleo interno escondido, el problema de la autoridad de la razón,” BEISER, F.C. **The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte**, Cambridge, Massachusetts-Cambridge-London: Harvard University Press, 1987, p. 48.

habrá de encontrar su versión definitiva sólo en los escritos maduros: si en los primeros años de Jena Hegel responde a la provocación de Jacobi, mostrando que la misma se basa sobre una concepción de la razón que es heredera de aquello que pretende criticar, y presentando a Spinoza como la clave para desencardinar tal lectura, en la *Ciencia de la lógica*, el filósofo acepta la idea jacobiana de que la filosofía occidental se condensa en el spinozismo, entendido como la doctrina que lleva a perfecta coherencia el uso lógico del entendimiento; mas al mismo tiempo, presentando su propia filosofía como verdadera ‘confutación’ del spinozismo, no sólo revierte el signo negativo que acompañaba el destino nihilista del racionalismo según Jacobi, sino que además lleva a cumplimiento su lectura del nihilismo como momento capital de la filosofía: la nada, el vacío o el abismo de la sustancia spinoziana es ahora ‘fin,’ mas al mismo tiempo ‘génesis del concepto,’ en cuyo seno se realiza la transformación dialéctica del *Abgrund* en *Grund*. Contra Jacobi, tanto en Jena como en Norimberga, Hegel presenta la razón auténtica como el movimiento de atravesar y superar el ‘abismo’ o la ‘nada’ en los cuales naufragan las determinaciones puramente reflexivas.

2.

“La gloriosa victoria que la razón ilustrada experimentó sobre aquello que consideró, según el bajo nivel de su concepción religiosa, como fe opuesta a ella, no es, mejor considerada, otra que ésta: ni lo positivo, contra lo que la razón luchó, ha permanecido religión, ni aquélla que venció, tampoco lo ha hecho como razón, y el fruto que flota triunfante como lo común sobre esos dos cadáveres, como el hijo de la paz de ambos, no posee ni los rasgos de la razón ni los de la verdadera fe.”⁴ Así presenta Hegel, en los primeros renglones de la *Introducción a Fe y saber*, el falso *aut-aut* que ha caracterizado la *Bildung* moderna y su incierto resultado: el triunfo de la razón ilustrada por sobre la positividad, superstición y minoridad de la fe es sólo aparente; como también lo es su oposición. Porque ni la fe es verdadera fe ni la razón que se le enfrenta es auténtica razón (cfr., **GuW**, 315; **FyS**, 53).

⁴ 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**, Bd. 4. Hamburg: Meiner, 1968, p. 315 (de ahora en adelante cit. en el texto como **GuW**, seguido por el número de página); trad. esp. de SERRANO, V. **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**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 53. (de ahora en adelante cit. en el texto como **FyS** seguido por el número de página).

Queda claro, sin embargo, que no es el conflicto histórico entre fe y razón lo que interesa al filósofo, sino la nueva forma, puramente reflexiva que el mismo ha adquirido: “semejante oposición entre fe y saber ha recibido otro sentido distinto, y ahora incluso ha sido trasladada al interior de la filosofía” (GuW, 315; FyS, 53). Es en esta interiorización de la oposición que se juega ahora el partido. Es a la filosofía a quien toca dar una respuesta a la contraposición fe-razón; y ella puede hacerlo mostrando que el vaciamiento de la auténtica racionalidad que la Modernidad ha operado constituye un momento necesario del recorrido en el cual ésta accede a sí misma. Por ello es indispensable el reconocimiento por parte de la razón de su propia vacuidad, su descubrirse como vacío: la razón que ya se había rebajado a sí misma considerando la religión como contrapuesta a ella, escribe Hegel, “no ha podido hacer nada mejor que volverse hacia sí misma después de la contienda, alcanzar un conocimiento de sí misma, y reconocer mediante esto su nulidad” (GuW, 315; FyS, 53-54).⁵ A través de este volverse sobre sí misma de la razón, “el no ser de la Ilustración se convirtió [...] en sistema” (GuW, 316; FyS, 54), de suerte que tal nulidad, instaurándose en el seno mismo de la filosofía, constituye ahora su horizonte más inmediato.

Hegel identifica este movimiento de reconocimiento del no ser de la razón ilustrada con la obra crítica de Jacobi. Y es interesante notar que es justamente la conciencia de la vacuidad en la que ha desembocado la razón moderna lo que permite a Hegel colocar a Jacobi dentro del mosaico de las modernas filosofías de la reflexión, que a su modo de ver agotan la totalidad de las formas posibles que el principio de la subjetividad puede asumir.⁶ De hecho, entre las filosofías de Kant y Fichte, por un lado, y la de Jacobi, por el otro, subsiste una diferencia relevante: los primeros, según Hegel, han logrado acceder al ‘concepto,’ mientras que en Jacobi tal elevación parece no tener lugar. Kant y Fichte se han elevado de lo finito o empírico a lo infinito y absoluto; y si bien es cierto que se trata de una infinitud atrapada en la

⁵ Si el siglo XVIII es el siglo de la crítica, afirma Beiser, el mismo se cerrará con el metacriticismo en el cual la cuestión primaria gira alrededor del fundamento de la autoridad misma de la razón. Mientras que la pregunta fundamental de Kant era cómo es posible la metafísica, para sus sucesores la cuestión será cómo es posible la crítica del conocer. Es decir que lo que las reflexiones de fin de siglo pondrán en juego es la legitimidad de la crítica operada por la razón, su “lugar” y estatuto como actividad cognoscitiva que debe justificarse a sí misma como tal. Sobre este punto véase BEISER. *The Fate of Reason*, p. 7.

⁶ El principio común de estas filosofías “es el principio del norte, y es religiosamente considerado el principio del protestantismo, la subjetividad, que presenta la belleza y la verdad en sentimientos y convicciones, en amor y entendimiento” (GuW, 316; FyS, 55). Esta ‘poderosa forma del espíritu’ ha adquirido en tales filosofías, escribe Hegel, “la plenitud de su conciencia y de su cultura filosófica,”

finitud – pues aquí la conceptualidad es sólo “idealidad y vacío absoluto”⁷ – es también cierto que aun tal vacía conceptualidad resulta completamente ajena a la reflexión de Jacobi, cuyo principio, según Hegel, es la “subjetividad inmediata,” es decir un “eudemonismo inmediato” (**GuW**, 321; **FyS**, 60). Sin embargo, aunque Jacobi no se eleve a la idealidad del pensar, su reflexión tiene el mérito de ser el lugar en el cual la Ilustración adquiere conciencia de la inversión que se ha operado en ella: la propuesta de Jacobi, si bien priva de conceptualidad e inmersa en lo empírico, posee “el matiz añadido de la negatividad, en la medida en que reflexiona en que el pensamiento, que el eudemonismo aún no reconoce como lo ideal ni como lo negativo de lo real, no es nada en sí mismo” (*Nichts an sich ist*) (**GuW**, 321; **FyS**, 60).⁸

A Jacobi, entonces, Hegel reconoce el mérito de constituirse como la conciencia del vacío ínsito en la razón moderna. A él debe Hegel el reconocimiento de que las filosofías de Kant y de Fichte “no sólo no se apartan del eudemonismo, sino que más bien sólo lo han perfeccionado al máximo” (**GuW**, 319-320; **FyS**, 58),⁹ en la medida en que han llevado al extremo el principio naturalista, empirista y mecanicista inscripto en la razón.¹⁰ Sin embargo,

⁷ La infinitud o idealidad se presenta en estas filosofías de forma puramente reflexiva, pues aquí “lo infinito es en sí únicamente en relación con lo finito [...] el concepto puro es idealidad y vacío absoluto, cuyo contenido y dimensiones solamente obtiene en relación con y mediante lo empírico” (**GuW**, 321; **FyS**, 60).

⁸ La colocación de Jacobi en el cuadro dialéctico que Hegel intenta construir no es aproblemática: Hegel insiste en sostener que la filosofía de Jacobi representa el lado inmediatamente ‘eudemonista’ de la filosofía moderna, aquél en virtud del cual “el infinito espacio vacío del saber puede ser llenado con la subjetividad de la nostalgia y del presentimiento” (**GuW**, 317; **FyS**, 54). Desde este punto de vista, la posición de Jacobi no parece fácilmente conciliable con la de las otras filosofías de la reflexión, las cuales – como sucede con Kant y Fichte – se han elevado a la idealidad del pensar, a su negatividad. Sin embargo, a los ojos de Hegel, Jacobi tiene el mérito de ser aquél a partir del cual el no ser de la Ilustración comienza a saberse como tal. Por otra parte, Jacobi comparte con las filosofías de la reflexión la identificación de entendimiento y razón; por ello lee el abismo en el cual caen las formas lógicas del entendimiento como el abismo mismo de la razón. De suerte que en su diagnóstico hay lugar sólo para un férreo aut-aut: o un escepticismo racional o la fe: ‘O la nada o Dios’. Dios, en este caso, aparece como ‘otro’, como ‘más allá’ de la razón; motivo que – según Hegel – acomuna nuevamente Jacobi a las filosofías de Kant y Fichte, que él ha pretendido criticar.

⁹ “Su dirección conciente [de las filosofías de la reflexión] va directamente contra el eudemonismo, pero en la medida en que sólo son esa dirección, su carácter positivo consiste en ese principio mismo, de modo que la modificación que esas filosofías traen al eudemonismo sólo le da una perfección a su forma, pero que en sí es indiferente para la razón y la filosofía, para el principio” (**GuW**, 320; **FyS**, 58).

¹⁰ En el Apéndice VII, añadido a la segunda edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, Jacobi afirma que no puede haber una filosofía natural de lo sobrenatural y atribuye a Spinoza la absurda pretensión de acceder a una ‘explicación natural de la existencia de las cosas finitas y sucesivas’, de suerte que su filosofía no es otra cosa que ‘naturalismo’ y ‘mecanicismo’. En este mismo apéndice Jacobi insinúa el carácter nihilista de la filosofía de Spinoza, allí donde sostiene que la confusión que se produce en el sistema spinoziano entre principio del fundamento y concepto de causa termina por reducir este último a ‘una esencia simplemente lógica’. Esta confusión entre fundamento y causalidad, que desconoce el carácter experiencial de la causa, conlleva ese vaciamiento de la realidad y objetividad que Jacobi habría de identificar, años más tarde, en la *Carta a Fichte*, con el nihilismo. De hecho, ya en el Apéndice que estamos considerando, Jacobi afirma que el idealismo no logra reparar esa confusión de fundamento y causalidad propia de la razón

tal reconocimiento, en la lectura hegeliana, no es sino expresión de ese mismo no ser que Jacobi atribuye a la razón moderna; es decir que si bien es cierto que Jacobi accede a la conciencia de la vacuidad en la que cae el pensar especulativo, este reconocimiento no supone la capacidad de atravesar y ‘superar’ la nada en la que aquél se hunde. Jacobi vislumbra el abismo, mas se queda en el umbral. No puede transitarlo. Porque – como ya Kant y Fichte – confunde razón y mera reflexión, y no advierte que esa nada que tanto teme es la nada del entendimiento, el *Abgrund* en el que gracias ‘a la secreta eficacia de la razón’ las formas de aquél se hundan, para resurgir transfiguradas.

A partir del motivo de la reducción de la razón a entendimiento Hegel logra entonces hacer propia la lectura jacobiana, según la cual el nihilismo constituye el destino ineludible de la racionalidad, mas lo hace desplazando el blanco de tal interpretación: ya no es la razón la culpable del progresivo vaciamiento de la realidad, de su transformación en mero ‘esquema’ cuantitativo, en el cual la cualidad y realidad del objeto se disuelven, volviéndolo un ‘fantasma,’¹¹ sino el entendimiento. Y la auténtica racionalidad es aquella que se muestra en condiciones de atravesar ese abismo o nulificación en el que la reflexión se hunde. Si a Jacobi se le debe reconocer el mérito de haber transformado “el nihilismo en el problema fundamental de la filosofía,”¹² no se puede en cambio afirmar que haya sido capaz de encuadrar de modo adecuado la cuestión de la ‘nada’ que según él crece dentro de la razón. De hecho, mientras que para Jacobi la progresiva caída de la filosofía occidental en esa ‘nada que hace de todo nada’ impone un *aut-aut* entre escepticismo racional o fe irracional, para Hegel, la auténtica filosofía constituye el *tertium* que Jacobi niega;¹³ *tertium* que no excluye el

especulativa, como así también que del hecho de que nosotros conozcamos sólo lo que estamos en condiciones de ‘construir’ deriva que podemos conocer la cualidad sólo en tanto que la reducimos a figura, número, posición, o movimiento, es decir sólo en tanto que ‘destruimos la cualidad’. La razón especulativa es, entonces, esta desustancialización de la realidad, en virtud de la cual lo que se obtiene es que ‘las cosas puedan formarse sin que se formen, mutar sin que muten, seguirse las unas a las otras sin que una se encuentre antes o después de la otra’. Como dirá en el Prefacio a la tercera edición de las *Cartas*, “se cae en un emanatismo lógico, es decir una nada que hace de todo nada;” JACOBI, F.H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. En: **Werke. Gesamtausgabe**, Bd. 1,1. Hamburg: Meiner, 1998, p. 346 (trad. esp. nuestra).

¹¹ En *Fe y saber* Hegel cita un pasaje del *David Hume* en el que Jacobi parece ya identificar el idealismo con una actitud nihilista: si la sensibilidad no me presenta nada de las cosas en sí mismas, escribe Jacobi, sino sólo intuiciones subjetivas, ordenadas mediante formas y reglas subjetivas, “entonces yo soy todo y fuera de mí propiamente hablando no hay nada. Y yo, mi todo, soy entonces al final también sólo una apariencia vacía de algo, la forma de una forma, un fantasma;” (GuW, 351; FyS, 94;) cfr. también: JACOBI, F.H. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. En: **Werke. Gesamtausgabe**, Bd. 2.1. Hamburg: Meiner, 2004, pp. 9-112. Sobre la identificación de idealismo, egoísmo y nihilismo, cfr., BEISER. **The Fate of Reason**, p. 82.

¹² BEISER. **The Fate of Reason**, p. 81.

¹³ “Jacobi dice: ‘O Dios es y es fuera de mí, un ser vivo, consistente para sí, o yo soy Dios. No hay un tercero’. Pero hay un tercero, dice por el contrario la filosofía, y es filosofía precisamente en la medida en que de Dios no

escepticismo sino que lo incorpora como momento negativo del acceso de la razón a sí misma. No hay para Hegel ‘salto mortale,’ pues la razón auténtica es el lado positivo de esa *Vernichtung* que ‘hunde’ todas las determinidades del entendimiento en un *Abgrund* que ha de transfigurarse en *Grund*.

Lo que intentamos decir, siguiendo las consideraciones de Paul Franks, es que Hegel no rechaza la lectura jacobiana de la filosofía moderna como nihilista; lo que rechaza es la ‘actitud negativa’ del autor del *David Hume* respecto del nihilismo.¹⁴ La distinción entre entendimiento y razón ofrece a Hegel una clave de lectura que le permite subvertir la concepción jacobiana, mostrando no sólo que el mismo Jacobi queda atrapado en la lógica reflexiva que pretendía criticar, sino además que la *Vernichtung* de las determinaciones del entendimiento reflexivo constituye un momento necesario, o, mejor aún, un itinerario anticipatorio e introductivo a la verdadera racionalidad. La auténtica razón se constituye así como el “surgir de la luz a partir de la oscuridad;”¹⁵ es decir, se presenta, para Hegel, como el lado positivo del saber que requiere ‘necesariamente’ un lado negativo, destructivo de las finitudes del entendimiento. Y este lado destructivo de las determinaciones finitas, este lado

sólo predica un ser sino también pensamiento, es decir Yo, y lo conoce como absoluta identidad de ambos [...] Dios no reconoce consistencia alguna ni ninguna otra cosa. Destruye, entonces, sin más, en el medio absoluto, el esto o aquello que constituye el principio de toda la lógica formal y del entendimiento que renuncia a la razón” (*GuW*, 399; *FyS*, 148).

¹⁴ Si bien coincidimos con la interpretación de Franks acerca de la importancia de Jacobi para el joven Hegel, y sobre todo acerca de la importancia del nihilismo como destino del pensar moderno, no concordamos con su idea de que no sólo Kant y Fichte, sino también Spinoza, para el Hegel de los primeros años de Jena, es responsable de una indebida posición del finito en el lugar del infinito. La sustancia, para el Hegel de este periodo, no es sólo ‘puro objeto’, sino verdadera identidad de sujeto y objeto. La sustancia spinoziana constituye la ‘idea suprema’ de la filosofía, de suerte que la doctrina del filósofo de Amsterdam constituye el auténtico y único antídoto contra las filosofías de la reflexión y contra el dualismo del que son prisioneras. cfr., FRANKS, P. *Ancient Skepticism, Modern Naturalism, and Nihilism*. En: *Hegel’s Early Jena Writings*. En: Beiser, F.C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy**. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2008, p. 60. Sobre la sustancia de Spinoza como categoría suprema de la metafísica hegeliana de los primeros años de Jena, cfr., DÜSING, K. *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*. En: Walther, M. (Ed.), **Spinoza und der deutsche Idealismus**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, pp. 163-196; y del mismo autor, **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik**. Bonn: Bouvier, 1995.

¹⁵ HEGEL, G.W.F. *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*. En: **Gesammelte Werke**, Bd. 4. Hamburg: Meiner, 1968, p. 16 (de ahora en adelante citaremos el escrito en el texto, como **DS.**, seguido por el número de página); trad. esp. de Paredes Martín, M.C. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. En: **Hegel I**. Madrid: Gredos, 2010, p. 18 (de ahora en adelante cit. en el cuerpo del texto como, **Dif.**, seguido por el número de página).

nihilista¹⁶ – que Hegel acomuna en distintos escritos al escepticismo,¹⁷ a la lógica¹⁸ y a la crítica filosófica¹⁹ – cumple el rol de ‘introducción’ al saber auténtico, de pasaje del ‘*endliches Erkennen*’ al ‘*unendliches Erkennen*.’

3.

La importancia del nihilismo como introducción a la auténtica filosofía explica por qué el término ‘nada’ recorre prepotentemente todos los escritos hegelianos de los primeros años de Jena. En el texto que marca el debut público de Hegel, poco después de su llegada a Jena, la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Hegel define el Absoluto como ‘noche’, como ‘la nada’ que es “lo primero, de donde ha provenido todo ser, toda la diversidad de lo finito” (DS, 16; Dif., 17). Poco después sostiene que la especulación, en su ‘síntesis más alta’ requiere un hundirse (*versenken*) de la razón ‘en su propio abismo’ (*Abgrund*), en la “noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador,” que es, a su vez, “el mediodía de la vida” (DS, 23; Dif., 25). En *Fe y saber*, criticando el nihilismo del sistema fichteano y el falso horror de Jacobi ante el mismo, Hegel sostiene que la primera tarea de la filosofía ‘es conocer la absoluta nada’ y afirma que la filosofía de Fichte responde tan poco a esta tarea como la de Jacobi la aborrece por ello: ambas, en cambio, “se encuentran en la nada opuesta a la filosofía: lo finito, el fenómeno tiene para ambas absoluta realidad. Lo absoluto y lo eterno es para ambas la nada para el conocimiento” (GuW, 398; FyS, 148).

La nada entonces constituye sí el destino del mundo moderno, mas en las manos de Hegel la misma ha sido resignificada como movimiento necesario e introductivo a la auténtica filosofía.²⁰ Dentro de este cuadro, Hegel asume otro de los motivos de la reflexión jacobiana:

¹⁶ Sobre el nihilismo en los primeros años de Jena, cfr., LUGARINI, L. Il nulla come prima questione della filosofia. Hegel e il nichilismo. *Anuario Filosofico*, n. 15, 1999, pp. 295-329; Michelini, F., Morani, R. (Ed.) **Hegel e il nichilismo**. Milano: Franco Angeli 2003.

¹⁷ Sobre la posición de Hegel respecto del escepticismo, cfr., FORSTER, M. **Hegel and Skepticism**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

¹⁸ Sobre la concepción hegeliana de la lógica en los primeros años de Jena y su relación con la metafísica, cfr., RUGGIU, L. **Logica metafísica política. Hegel a Jena**. Milano: Mimesis, 2010, 1º vol., pp. 167-390; BAUM, M. **Die Entstehung der Hegelschen Dialektik**. Bonn: Bouvier, 1986; LUGARINI, L. Logica e metafísica a Jena: il problema della riflessione. En: Lugarini, L. **Prospettive hegeliane**. Roma: IANUA, 1986, pp. 35-54.

¹⁹ Sobre el rol y el estatuto de la crítica filosófica en Jena, cfr., JONKERS, P. Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02. En: Kimmerle, H. (Ed.) **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels**. Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp. 45-60.; POZZO, R. **Introduttio in Philosophiam. Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)**. Firenze: La Nuova Italia, 1989.

²⁰ Sobre el carácter introductivo del nihilismo en los escritos de Jena, cfr., BISCUSO, M. 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**, n. 2-3, 2011, pp. 55-97. Según el autor, el concepto de nihilismo no desaparece en los escritos de la madurez, como la mayor parte de los

la identificación de las filosofías de Kant y Fichte con el nihilismo. La corrección que aplica a esta tesis reside sólo en el intento de mostrar que si bien tales filosofías presentan un lado genuinamente escéptico y nihilista, no logran desarrollarlo acabadamente. Para Hegel, Kant y Fichte han de ser criticados – a diferencia de lo que ocurre en Jacobi – sólo en la medida en que no han accedido a un nihilismo completo; sólo en la medida en que en sus filosofías el proceso de *Vernichtung* de lo finito no se cumple y el último continúa erigiéndose frente a lo infinito como aquello que sólo puede darle sentido y significado. Así, en una de las tesis que acompaña el *De orbitis planetarum*, Hegel escribe que la filosofía crítica es ‘una forma imperfecta de escepticismo:’ Kant ha accedido al reconocimiento de la nulidad del conocer finito y allí radica el ‘genuino idealismo’ de su filosofía; precisamente en el haber reconocido que las cosas para las que las categorías son objetivas “simplemente no son nada *en sí*” (GuW, 350; FyS, 93), así como “el entendimiento que sólo conoce fenómenos y no nada en sí, es él mismo fenómeno y nada en sí” (GuW, 332-333; FyS, 73-74). Pero a pesar de ello, Kant termina por explicar ‘este conocimiento finito como el único posible,’ se aferra a él como el lugar propio del conocer, comportándose entonces como el craso empirismo que pretendía criticar.

La incapacidad de Kant y de Fichte de llevar a cabo completamente tal *Vernichtung* es lo que define sus filosofías como un ‘idealismo de lo finito’ en el sentido de que en ellas – escribe Hegel – lo finito es idealizado, pero es sólo ‘idealidad finita,’ “puro concepto, esto es, una infinitud opuesta infinitamente a la finitud, puesta junto a la finitud real, y ambas igualmente puestas de modo absoluto” (GuW, 322; FyS, 61). Y el ‘horror’ que muestra Jacobi frente al perecer de la finitud ante la razón kantiana o fichtiana evidencia,²¹ a los ojos de Hegel, que todos ellos comparten la misma actitud filosófica; o sería mejor decir,

intérpretes parece sostener, sino que se transforma: no se le concede más el rol introductorio que se le reconocía en Jena; el nihilismo se presenta como destrucción de la finitud y precipitación en la indiferencia de la sustancia absoluta en la cual no hay lugar para la individualidad, para la mundanidad y la libertad. Estamos de acuerdo con Biscuso cuando afirma que el nihilismo no desaparece, sino que se transforma. Sin embargo, aun cuando el enfoque hegeliano maduro ya no suponga la distinción lógica-metafísica – la primera como recorrido de destrucción de las determinidades del entendimiento y la segunda como filosofía *strictu sensu* y por ende como ‘construcción del verdadero principio de la filosofía’ –, ni piense la lógica como introducción a la metafísica, alcanza con prestar atención al rol de la sustancia spinoziana para darse cuenta de que también en los escritos de la madurez el *Abgrund* en el cual se condensa y cae todo el itinerario lógico reflexivo constituye una suerte de ‘introducción’ a la esfera de la auténtica conceptualidad. De hecho, como veremos brevemente, Hegel habla del concepto como ‘refutación de la sustancia’, como superación inmanente de la misma; mas al mismo tiempo, insiste en afirmar que la sustancia constituye la ‘génesis del concepto’.

²¹ “La abominación de la negación de lo finito aparece entonces tan firmemente establecida como la correspondiente certeza absoluta de lo finito, y se mostrará sin más como el rasgo fundamental de la filosofía de Jacobi;” (GuW, 350; FyS, 94.).

afilosófica: lo único cierto en sí para ellos “es que un sujeto pensante es una razón afectada de finitud, y toda la filosofía consiste en determinar el universo para esa razón finita” (GuW, 322; FyS, 61).

Hegel no desecha, entonces, ni el diagnóstico nihilista de Jacobi acerca del desarrollo de la filosofía occidental, ni la atribución de nihilismo a Kant y Fichte; antes bien, traduce la interpretación jacobiana dentro de su propio cuadro teórico, intentando presentar el nihilismo como necesario proceso de aniquilación de lo finito y por lo tanto como tarea propia de la verdadera filosofía, como su lado negativo. De este modo, logra apropiarse de la lectura jacobiana, cambiándola de signo y colocando la propuesta del filósofo de Düsseldorf al lado de las doctrinas dualistas, incapaces de acceder entonces a la auténtica razón y a la ‘suprema idea de la filosofía’. Si el intento de Jacobi era el de advertir el peligro celado en el ‘quedarse eternamente en la naturaleza,’²² como hace la ciencia moderna, olvidándose de Dios y del espíritu, y resolviendo todo en la circular inmanencia de una razón que vaga sin punto de apoyo, Hegel ve en cambio en su operación la obstinación de salvar la finitud – lo empírico – de ese hundimiento en el abismo, que solo puede abrir la posibilidad de acceder a la verdadera infinitud. De ahí que pueda afirmar que la nada de Jacobi no es la auténtica nada, sino ‘la nada opuesta a la filosofía:’ una nada de la cual nada surge; *Abgrund* en el cual todo se hunde y que nada tiene que ver con el proceso de aniquilación de lo empírico que Hegel persigue, cuyo objetivo no es el de disolver lo finito, sino el de “radicarlo en lo Absoluto.”²³

Ahora bien, si el nihilismo no ha de ser rechazado, mas constituye una tarea fundamental de la filosofía, si las filosofías de Kant y de Fichte presentan un lado genuinamente escéptico que reside en el reconocimiento de la nulidad de lo finito, y traicionan al mismo tiempo tal conciencia mediante la convicción de que el conocimiento verdadero, el conocimiento de lo Absoluto, no está “ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón” (GuW, 316; FyS, 54), Hegel parece pensar su propia

²² Jacobi identifica la filosofía moderna con la ciencia, y ésta con el naturalismo: “No quería quedarme eternamente en la naturaleza y en ella aprender a hacer sin Dios y a olvidarlo.” A su vez, el naturalismo encontraría su versión más acabada en el sistema de Spinoza, el cual intenta explicar la realidad sólo a partir de causas eficientes, excluyendo la causa final, de suerte que en un tal mecanicismo absoluto, no queda espacio para la libertad: Todo lo que ocurre es efecto de una causa, y una vez dada ésta, el efecto deberá verificarse necesariamente. Cfr., JACOBI. *Über die Lehre*, pp. 18-20. Sobre la lectura jacobiana de Spinoza como paradigma más acabado de la ciencia moderna, en tanto que extremo naturalismo, cfr., FRANKS, P.W. *All or Nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold and Maimon*. En: Ameriks, K. **The Cambridge Companion to German Idealism**. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2000, pp. 95-116. Del mismo autor, cfr. el volumen: **All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism**. Cambridge-Mass.: Cambridge University Press, 2005.

²³ LUGARINI, L. *Il nulla*, p. 299.

doctrina como la única capaz de atravesar el desierto del nihilismo gracias a ‘la secreta eficacia de la razón.’ Y su aliado más importante en esta empresa es Spinoza: con su concepto de sustancia como ‘la afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza’ y de lo finito “como negación parcial,” el filósofo de la *Ética* ha accedido al verdadero infinito, aquel en el que “lo particular y lo finito no está excluido ni contrapuesto a ella como en el concepto vacío y en la infinitud de la abstracción” (GuW, 354; FyS, 98).

Si esto es así, cabe afirmar que el Hegel de *Fe y saber* se apropia de otro de los motivos de la interpretación jacobiana, es decir la idea de que la doctrina de Spinoza – en tanto que expresión más coherente y perfecta de la racionalidad occidental – comporta necesariamente la precipitación en el nihilismo. Sólo que conforme al vuelco dado a la lectura de Jacobi, tal precipitación no sólo es bendecida como ‘lúcida vigilia’ de la razón, sino que Hegel parece ver en la doctrina spinoziana un nihilismo perfectamente acabado.²⁴ En Spinoza se cumple finalmente esa *Vernichtung* de lo finito, que es su elevación a lo infinito, el reconocimiento que sólo en relación con lo infinito, lo finito adquiere realidad y consistencia; sólo en relación a la totalidad lo finito, la parte, adquiere sentido y significado y abstrayendo de ella tal consistencia se disuelve. Desde este punto de vista, la sustancia spinoziana se constituye como el abismo en el que las determinidades del entendimiento se hunden, se anulan, y por ende, el lado negativo de toda ‘genuina filosofía.’

4.

Estas consideraciones nos permiten introducir ahora el último punto de nuestro recorrido: la lectura y colocación del spinozismo. Como intentamos mostrar, *Fe y saber*

²⁴ Niega que el sistema spinoziano, como el de Hegel, puedan representar ‘potentes sistemas nihilistas’ Luigi Ruggiu. Según el autor, además “el absoluto hegeliano no es la sustancia spinoziana, el Uno simple sobre la base del modelo neoplatónico, en cuyo abismo todas las cosas finitas precipitan, desapareciendo.” El absoluto de Hegel, sostiene Ruggiu, aún en los primeros años de Jena, es tal que en él lo finito no es anulado o aniquilado en el abismo sin fondo, sino conservado (cfr., **Logica metafísica política**, pp. 259-272). Es cierto que Hegel más de una vez afirma la necesidad de la no exclusión de lo finito del infinito, de suerte que la negación parcial de lo finito es entendida en el sentido de que lo que es negado es ‘aquello que es negación’, es decir lo finito en tanto que ‘pudiera tener verdad en sí y para sí’. Y en este sentido, es correcto decir que la reflexión hegeliana muestra ya una precisa dirección. Es también cierto, sin embargo, que los dos momentos – el de la negación de lo finito y el de la afirmación de lo infinito – aparecen todavía como uno fuera del otro y Hegel aún no ha accedido al dispositivo metodológico que le permite saldar el ‘lado negativo’ con el ‘lado positivo’ del Absoluto. De ahí que en estos primeros años de Jena no haya huellas de la crítica que en sus escritos maduros Hegel le hará a la sustancia de Spinoza, como tal que ella es sólo negación de la finitud, abismo en el cual todo precipita para no volver a emerger. No es correcto, entonces, a nuestro modo de ver, atribuir al Absoluto de los primeros años de Jena, caracteres que sólo a partir de la *Fenomenología del espíritu* Hegel le atribuirá explícitamente. Sobre este punto nos sea permitido remitir a nuestro **Il bisogno della filosofia. L’itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)**. Milano: Mimesis, 2011.

constituye la primera toma de posición de Hegel respecto de la polémica desatada por los *Spinozabriefe* de Jacobi acerca del estatuto de la razón y del destino nihilista que el filósofo de Düsseldorf vaticinaba para la misma. Frente al *aut-aut* que según Jacobi se imponía al hombre – en virtud del cual éste tenía ante sí una única elección, ‘o la Nada o un Dios’ –, la respuesta de Hegel reside en redoblar la apuesta por la razón, interpretando el denunciado proceso nihilista como movimiento negativo de destrucción, no de la razón, sino del entendimiento y de sus formas. Al mismo tiempo, tal aniquilación – que en *Fe y saber* Hegel vislumbra sobre todo en la filosofía teórica kantiana a partir de su reconocimiento que el conocer propio del entendimiento es nada en sí mismo²⁵ – es leída por Hegel como un necesario proceso introductivo al saber auténtico, una *Wegbereitung* gracias a la cual la razón verdadera accede a sí misma.²⁶ De ahí que el nihilismo pueda ser identificado con el escepticismo y con la lógica, a los cuales Hegel les atribuye en este periodo un carácter introductivo a la metafísica, que es la filosofía *strictu sensu*. La razón auténtica se configura como tal sólo en la medida en que se muestre capaz de propiciar ese proceso de *Vernichtung* de las determinidades del entendimiento y al mismo tiempo de atravesar el abismo en el que las mismas caen, transformando esta “noche de la mera reflexión” en el “mediodía de la vida” (*Diff.*, 23). El nihilismo, entonces, como dijimos, cambia de signo; representa sólo el ‘lado negativo’ del Absoluto, que requiere necesariamente completarse en el ‘lado positivo,’ al cual se accede gracias a la intuición intelectual.²⁷

En el marco de este cuadro interpretativo, Hegel puede también asumir la velada identificación operada por Jacobi de spinozismo y nihilismo;²⁸ mas para él la nada a la que la

²⁵ En la *Introducción a Fe y saber*, Hegel atribuye a Fichte y a Kant la capacidad de elevarse al concepto, de llevar a cabo la idealización de lo finito, que él identifica con ‘idealismo y escepticismo’, es decir, con la negación de la finitud que Jacobi tanto aborrece. Mientras que en la introducción en ambos autores tal idealización resulta para Hegel incompleta (cfr., *GuW*, 319-320; *FyS*, 58-59), a lo largo del texto, sólo Kant parece haber accedido a tal idealización y escepticismo y la nada de Fichte, como la de Jacobi, es sólo la ‘nada opuesta a la filosofía’.

²⁶ Puede ser interesante notar que en la asimilación de la tesis jacobiana del nihilismo como destino de la filosofía occidental y en la transfiguración de tal proceso como itinerario propio de las determinaciones del entendimiento que necesariamente deben desembocar en la noche de la mera reflexión, Hegel opera – ya en Jena – un implícito paralelismo entre proceso histórico y desarrollo de las determinaciones lógicas, que anticipa la ‘correspondencia’ entre categorías lógicas y posiciones presentes en la historia de la filosofía que habrá de caracterizar los escritos maduros.

²⁷ Sobre el rol de la intuición intelectual en los primeros años de Jena, cfr., KANG, S-J. **Reflexion und Widerspruch. Eine Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs**. Bonn: Bouvier, 1999, pp. 50-54; DÜSING, K. *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*. *Hegel-Studien*, n. 5, 1969, pp. 95-128.

²⁸ El concepto de nihilismo aparece de manera explícita sólo en la *Carta a Fichte*, que es del 1799. Sin embargo, como varios intérpretes han puesto en evidencia, tal concepto presenta una estrecha continuidad con la crítica al

sustancia spinoziana lleva gracias al principio de la determinación como negación es la nada propia de la filosofía. Spinoza representa el movimiento previo necesario que las filosofías de la reflexión no han logrado dar. Y así como el nihilismo cambia de signo en las manos de Hegel, también lo hace la sustancia spinoziana, que se constituye sí como abismo, como noche de las determinaciones finitas, mas justamente por ello como doctrina que cumple con la tarea fundamental de la filosofía, que es la de acceder a la ‘absoluta nada.’ Cabe aquí observar que Spinoza aparece en una doble posición: en cuanto representante de un nihilismo completo y de un genuino escepticismo, la doctrina spinoziana parece tener que ocupar el último pasaje dentro del proceso de aniquilación de las determinaciones de la reflexión, ya que la sustancia es leída como el hundirse de las diferencias finitas en su propio abismo. A su vez, Spinoza no parece representar sólo el lado negativo del proceso cognoscitivo, pues Hegel reconoce en la sustancia spinoziana la verdadera infinitud, la auténtica unidad de ser y pensar,²⁹ y afirma explícitamente que la sustancialidad es categoría verdaderamente especulativa.³⁰ La sustancia representaría, entonces, un momento fundamental de ese lado positivo de la razón, al cual accede la intuición intelectual: en Spinoza – escribe Hegel – se alcanza “la infinitud de la sustancia, y su conocimiento es la intuición intelectual, en la que, como conocimiento intuitivo, lo particular y lo finito no está excluido ni contrapuesto a ella como en el concepto vacío y en la infinitud de la abstracción, y este infinito es la idea misma” (GuW, 354; FyS, 98).

Como es sabido, la actitud de Hegel hacia Spinoza habrá de cambiar en los años siguientes y este desplazamiento en la lectura de la sustancia encontrará su formulación definitiva en el célebre programa de la *Fenomenología del espíritu*, según el cual se trata de entender lo verdadero no sólo como sustancia, sino también como sujeto. La filosofía spinoziana, desde este punto de vista, ya no expresará la verdadera idea especulativa; antes bien, conforme a cuanto sostiene Hegel en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ‘la

spinozismo como coherente expresión del *ex nihilo nihil fit* y por ende del principio de razón suficiente; cfr. sobre este punto, FRANKS. **All or Nothing: systematicity and nihilism**, p. 112.

²⁹ En las tesis que acompañaban el *De orbitis planetarum*, Hegel escribía que la idea es ‘síntesis de infinito y finito’ y que ‘la filosofía está en las ideas’ (*Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis*).

³⁰ Sobre los distintos pasajes en los que Hegel parece proponer la categoría de sustancia, y específicamente la sustancia de Spinoza, como categoría fundamental de la metafísica, se ha detenido Klaus Düsing, quien – como ya dijimos – sostiene que la categoría spinoziana de sustancia constituía la categoría más alta de la metafísica hegeliana en estos años. Entre los textos de Düsing sobre este punto, citamos: **Das Problem**, pp. 134-149; *Von der Substanz*, pp. 163-180; *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Entwicklung bei Schelling und Hegel in Jena*. En: Henrich, D., Düsing, K. **Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling**. Bonn: Bouvier, 1980, pp. 25-44.

sustancia absoluta es la verdad pero no es la verdad entera.’ Es por ello que en la *Ciencia de la lógica* la posición del filósofo de Amsterdam se halla en la lógica objetiva y no en la lógica subjetiva. Mas justamente la colocación de la sustancia spinoziana como uno de los últimos momentos de la lógica de la esencia revela, una vez más, que Hegel vuelve aquí a medirse con la interpretación jacobiana de la historia de la razón occidental: nuevamente el filósofo asume la idea de Jacobi del spinozismo como paradigma de la racionalidad, así como la misma se ha hasta ahora desarrollado, es decir como entendimiento. La doctrina de Spinoza – como ya en Jacobi – se presenta como el sistema que ha llevado a perfecta coherencia el principio que constituye tal racionalidad. La sustancia spinoziana deviene de este modo el último pasaje de la doctrina de la esencia; ella define el espacio lógico en el que todas las determinaciones y diferencias desarrolladas a lo largo del ser y de la esencia – que a su vez corresponden a posiciones filosóficas históricamente verificadas – se condensan y perecen: esencia, existencia, mundo en sí, todo, partes, fuerza; en el Absoluto – que Hegel hace corresponder a la sustancia de Spinoza – “está superada toda la multiplicidad del mundo existente en sí y del mundo tal como aparece.”³¹

En la sustancia se condensa todo el recorrido lógico que la tradición ha transmitido. Y ella se presenta nuevamente como ‘abismo,’ como *Abgrund* en el que las determinaciones lógicas precedentes caen y se disuelven. Es decir, se presenta – como ya en Jena – como la nada que constituye el *destino* del proceder de las formas lógicas reflexivas. Sin embargo, justamente por ello, la sustancia se queda ahora en el umbral del concepto y no accede a la nueva esfera lógica que éste inaugura; porque ella es sólo *Abgrund*, sólo abismo en el que las determinaciones se hunden (*heruntergegangen sind*) para no volver a emerger. Mientras en Jena Hegel parecía asumir la sustancia absoluta no sólo como nihilismo acabado, sino además como efectiva afirmación, como verdadera unidad de ser y pensar, de finito e infinito, en la *Ciencia de la lógica*, el carácter abismal de la sustancia la relega a la esfera de la lógica objetiva. A Spinoza Hegel vuelve a reconocerle el inmenso mérito de haber accedido al principio que ‘la determinación es negación,’ pues tal principio constituye el fundamento de la absoluta unidad de la sustancia, pero ahora le achaca la incapacidad de ver que la determinación es también una reflexión en sí. En virtud de la insuficiente comprensión de este

³¹ HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*. En: **Gesammelte Werke**, Bd. 11-Bd. 12. Hamburg: Meiner, 1978 y 1981, aquí, Bd. 11, p. 371 (de ahora en adelante cit.: Bd. 11, como **WdL I**; Bd. 12, como **WdL II**, seguidos por el número de página); trad. esp. de Mondolfo, R. **Ciencia de la lógica**. Buenos Aires: Ediciones del Solar, 1968, p. 470 (de ahora en adelante cit. como **CdL**, seguido por el número de página).

principio, Spinoza se cierra la posibilidad de acceder a una concepción adecuada del individuo, que es sólo un modo de la sustancia, puramente extrínseco.³²

Ya no la sustancia, como abismo o noche en la cual las diferencias se disuelven, sino el concepto, ‘como verdad de la sustancia,’ inaugura la esfera lógica de la subjetividad y de la libertad. Mas el concepto como ‘tercero’ que viene después del ser y de la esencia tiene en éstos su génesis: “La relación de sustancialidad, considerada total y solamente *en sí y por sí misma*, se transporta hacia su opuesto, es decir, hacia el *concepto*. La exposición de la sustancia, contenida en el libro precedente [...] es el *descubrimiento* de la sustancia, y este descubrimiento es la *generación del concepto*” (WdL II, 15; CdL, 515).³³ El *Standpunkt* de la sustancia, en tanto que ésta constituye la ‘génesis’ del concepto, conserva de alguna manera ese estatuto ‘introdutivo’ que en Jena Hegel atribuía al *Abgrund* en el cual el recorrido lógico de las determinaciones del entendimiento debían encontrar su aniquilación. Ciertamente Hegel no habla aquí de ‘introducción a la filosofía,’ ni el recorrido de ser y esencia se presenta como lado negativo ‘por fuera’ del cual se halle el lado positivo del Absoluto; sin embargo, la sustancia como noche en la que se condensan y disuelven las determinaciones esenciales constituye la ‘exposición genética’ del concepto.³⁴ Y el mismo carácter ‘iniciático’

³² “Por un lado, a causa de esto, falta a la sustancia el principio de la *personalidad* —una falta que principalmente fue causa de la indignación contra el sistema de Spinoza” (WdL, I, 376; CdL, 473).

³³ Como ha notado Birgit Sandkaulen, la refutación del spinozismo de la que Hegel nos habla en la apertura de la doctrina del concepto se basa sobre una doble versión del concepto de sustancia: la sustancia como abismo, sobre la cual Hegel refiere en el capítulo sobre el Absoluto, y la sustancia como relación absoluta, así como aparece en el último capítulo de la sección *Die Wirklichkeit*. Tal doble concepción resulta funcional a esa superación inmanente del Absoluto sustancial que Hegel pretende estar en condiciones de llevar a cabo. En el capítulo ‘relación absoluta’, dice Sandkaulen, Hegel reconoce a la relación de sustancialidad caracteres que son completamente diferentes a los que le reconoce en el capítulo sobre el Absoluto; caracteres que resultan incompatibles si se pretende atribuirlos a la misma doctrina filosófica: mientras que en la relación de sustancialidad la sustancia indica una ‘real relación de inmanencia’, que le permite configurarse como potencia creadora y destructiva que pasa a la relación de causalidad, desencadenando así ese proceso de descubrimiento de la sustancia que lleva al concepto, la sustancia del capítulo sobre el Absoluto indica solamente una identidad inmóvil, precisamente un *Abgrund*, en el que todo se hunde y desaparece. Por ello, de esta sustancia Hegel debe decir que es un ‘inicio’ que es al mismo tiempo ‘fin’, porque todo ulterior avanzar a partir de ella queda vedado. Es decir que Hegel realizaría, según Sandkaulen, la *Widerlegung des Spinozismus* sólo sobre la base de un oculto desplazamiento conceptual operado sobre la noción de sustancia entre el primero y el tercer capítulo de la última sección de la esencia; pues la sustancia que le permite el pasaje de la esencia al concepto no es la sustancia como abismo oscuro e indiferenciado que él le atribuía a Spinoza en el primer capítulo de la *Wirklichkeit*; Sandkaulen, B. Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische “Widerlegung” der Spinozianischen Metaphysik. **Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus**, n. 5, 2007, pp. 235-275.

³⁴ A rigor de términos, Hegel dice aquí que toda la lógica objetiva constituye la “exposición genética del concepto.” Mas en la medida en que la sustancia es la instancia en la que toda la lógica objetiva se condensa y recapitula, ésta, junto a su ‘movimiento dialéctico’ representan la ‘generación inmediata del concepto’ (*unmittelbare Genesis des Begriffes*). Más adelante, Hegel afirmará explícitamente que “La exposición de la sustancia, contenida en el libro precedente, que lleva hasta el *concepto* es, por ende, la única y verdadera

o ‘introdutivo’ Hegel vuelve a asignarlo a la sustancia spinoziana en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, allí donde sostiene que “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía [...] 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 verdad. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y es la base absoluta sobre que éste descansa.”³⁵

El *Standpunkt* del spinozismo es tan importante para la filosofía que Hegel llega a afirmar: “o el spinozismo o ninguna filosofía” (W, 163-164; Lecc., 305; trad. modificada). Afirmación en la cual resuena claramente el eco de la interpretación jacobiana de Spinoza como paradigma fundamental de la filosofía, como doctrina que realiza de manera más coherente la esencia misma de la razón. Sólo que aún aceptando tal lectura, Hegel vuelve a aplicar una vuelta de tuerca a la misma, pues presenta el concepto como auténtica ‘confutación de la sustancia:’ en el concepto, la sustancia aparece como punto de vista ‘esencial y necesario’, y por lo tanto como ‘verdadero,’ mas al mismo tiempo este *Standpunkt* es “llevado a partir «de sí mismo hacia un punto de vista más elevado».” Si Jacobi sostenía que el spinozismo es irrefutable, Hegel presenta su filosofía como auténtica ‘confutación del spinozismo,’ como movimiento del Logos que atraviesa el desierto de la sustancia, hundiéndose en su propio abismo para resurgir transfigurado, con una energía lógica nueva.

Esta es entonces la última respuesta de Hegel al desafío lanzado por Jacobi, a su lectura del nihilismo como destino de la razón occidental y a su identificación del spinozismo con el nihilismo: el spinozismo es sí, jacobianamente, ‘punto de vista’ esencial de la filosofía, mas su verdad requiere ser completada; la sustancia debe elevarse ‘a partir de sí misma’ al concepto. El spinozismo es sí, jacobianamente, punto en el que se resume todo el despliegue lógico precedente, abismo en el cual ese proceso se hunde. Mas tal *Abgrund* no es sólo fin, sino que ha de transfigurarse dialécticamente en *Grund*, fundamento del nuevo ‘reino de la libertad.’ Tal reorganización conceptual de la interpretación de Jacobi, sin embaergo, la asimilación de su lectura a un cuadro teórico completamente nuevo, no habría sido posible sin la contribución misma de Jacobi, pues – como reconoce Hegel en la reseña del 1817 – él supo

confutación del spinozismo. Es el ‘descubrimiento’ (*Enthüllung*) de la sustancia, y este descubrimiento es la ‘generación del concepto’ (Genesis des Begriffes [...])” (WdL II, 11 y 15; CdL, 511 y 515).

³⁵ HEGEL, G.W.F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. En: **Werke in zwanzig Bände**, Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971, p. 165 (de ahora en adelante cit. como **W**, seguido por el número de página); trad. esp. de Roces, W. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, vol. III. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 285 (de ahora en adelante cit. como **Lecc.**, seguido por el número de página).

vislumbrar que en la sustancia toda particularidad naufraga, de suerte que en ella no hay lugar para las diferencias, la singularidad y la individualidad; y supo así anticipar que aquí la verdad se presenta de manera ‘insatisfactoria,’ porque no accede a la idea de que ‘Dios es espíritu, el Absoluto es libre y personal.’

BIBLIOGRAFÍA

HEGEL, G.W.F. 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. En: **Gesammelte Werke**, Bd. 4. Hamburg: Meiner, 1968.

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**, Bd. 4. Hamburg: Meiner, 1968. trad. esp. de V. Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. En: **Werke in zwanzig Bände**, vol. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971. trad. esp. de W. Roces. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, vol. III. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HEGEL, G.W.F. Wissenschaft der Logik. En: **Gesammelte Werke**, Bd. 11-Bd. 12. Hamburg: Meiner, 1978 y 1981; trad. esp. de R. Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones del Solar, 1968.

JACOBI, F.H. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. En: **Werke. Gesamtausgabe**, Bd. 2.1. Hamburg: Meiner, 2004.

JACOBI, F.H. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. En: **Werke. Gesamtausgabe**, Bd. 1,1. Hamburg: Meiner, 1998.

BAUM, M. **Die Entstehung der Hegelschen Dialektik**. Bonn: Bouvier, 1986.

BEISER, F.C. **The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte**. Cambridge Massachusetts-Cambridge-London: Harvard University Press, 1987.

BISCUSO, M. 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**, n. 2-3, 2011, pp. 55-97.

BRISTOW, W. **Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique**. Oxford-New York: Oxford University Press, 2007.

DÜSING, K. **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik**. Bonn: Bouvier, 1995.

DÜSING, K. Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Entwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. En: Henrich, D. Düsing, K. **Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling**. Bonn: Bouvier, 1980, pp. 25-44.

DÜSING, K. Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. **Hegel-Studien**, n. 5, 1969, pp. 95-128.

DÜSING, K. Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung. En: Walther, M. (Ed.). **Spinoza und der deutsche Idealismus**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, pp. 163-196.

FORSTER, M., **Hegel and Skepticism**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

FRANKS, P.W. All or Nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold and Maimon. En: Ameriks, K. **The Cambridge Companion to German Idealism**. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2000.

FRANKS, P.W. **All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism**. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2005.

FRANKS, P.W. Ancient Skepticism, Modern Naturalism, and Nihilism in Hegel's Early Jena Writings. En: Beiser, F.C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy**. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2008.

HOULGATE, S. Hegel, Kant and the Formal Distinctions of Reflective Understanding. En: Collins, A.B. **Hegel on the Modern World**. New York: State University of the New York Press, 1994, pp. 125-141.

HYPPOLITE, J. La critique hégélienne de la réflexion kantienne. **Kant-Studien**, n. 45, 1953-1954, pp. 83-95.

JONKERS, P. Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02. En: Kimmerle, H. (Ed.). **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels**. Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp. 45-60.

KANG, S-J. **Reflexion und Widerspruch. Eine Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs**. Bonn: Bouvier, 1999.

LONGUENESSE, B. Point of View of Man or Knowledge of God: Kant and Hegel on Concept, Judgment and Reason. En: Sedgwick, S. (Ed.). **The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel**. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2000, pp. 253-282.

- LUGARNI, L. Logica e metafisica a Jena: il problema della riflessione. En: LUGARNI, L. **Prospettive hegeliane**. Roma: IANUA, 1986, pp. 35-54.
- LUGARINI, L. Il nulla come prima questione della filosofia. Hegel e il nichilismo. **Annuario Filosofico**, n. 15, 1999, pp. 295-329.
- MICHELINI, F., Morani, R. (Ed.). **Hegel e il nichilismo**. Milano: Franco Angeli 2003.
- PALERMO, S. **Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)**. Milano: Mimesis, 2011.
- PIPPIN, R. **Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- POZZO, R. **Introductio in Philosophiam. Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)**. Firenze: La Nuova Italia, 1989.
- RUGGIU, L. **Logica metafisica politica. Hegel a Jena**. 2 voll. Milano: Mimesis, 2010.
- SANDKAULEN, B. Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische "Widerlegung" der Spinozanischen Metaphysik. **Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus**, n. 5, 2007, pp. 235-275.
- SEDGWICK, S. **From Dichotomy to Identity. Hegel's Critique of Kant**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- VERRA, V. Filosofia moderna e riflessione in *Glauben und Wissen*. En: VERRA, V. **Su Hegel**. Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 236-247.