

G. W. F. HEGEL.

FRAGMENTOS SISTEMÁTICOS PREPARATORIOS 1803-04/05

Presentación y traducción de **Sergio Montecinos Fabio***

PRESENTACIÓN

EL LABORATORIO ESCRITURAL DE HEGEL EN JENA

Las obras maestras que los clásicos de la filosofía nos han legado no son el resultado del *cálculo*, sino del *pensamiento*. Entre otras cosas, esto puede implicar el siguiente hecho: que hayan sido engendradas en una lucha constante entre el sujeto histórico que escribe y la promesa intemporal de su interrogante. ‘Lucha’ mienta fricción, algo que no acaba de acoplarse, manifestando constantemente una tensión. Tal tensión es lo que cifra el texto filosófico, como si la mano buscara desaparecer mientras escribe, precisamente porque de lo que se trata es escribir, o mejor dicho: *exponer lo interior de la verdad que se manifiesta*.

No podemos decir algo diferente de Hegel. Buena cuenta de ello lo proporcionan los textos preparatorios de su gran obra de Jena, la *Fenomenología del Espíritu*, canto de cisne de un período orientado por la búsqueda de asumir internamente en un sistema el problema básico de la filosofía postkantiana: la fundamentación trascendental del conocimiento; o en términos hegelianos: el *conocer* y su *reflexión finita*. Después de eso, Hegel renunció a continuar *ese* sistema cuya introducción (y al cabo único miembro) fue la *Fenomenología*; no porque tal problema no existiese, sino porque el sistema habría de guiarse por un principio posibilitado *sólo* por la asunción del problema trascendental, de manera que éste se convirtió en un *presupuesto*: el presupuesto de la *liberación del conocer*. Y, entonces, de punto gravitatorio, el conocer se ubicó, en la Lógica, como un *momento* de la idea especulativa o método; mientras que, como objeto de una ciencia filosófica particular,

* Doctor en Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid. E-mail: sergiomontecinos@gmail.com

encontró su localización en el Espíritu Subjetivo. Toda una historia llena de denuedo ingresaba en el *recuerdo* inmenso de la ciencia especulativa.

Parte de esa historia se muestra en la obra maestra de su juventud. Pero la complejidad de su articulación, la altura poética de algunos de sus pasajes o la profundidad especulativa de sus más íntimas convicciones y principios sistemáticos son la cara visible de un universo abismante y problemático, en el que el pensar hace frente riguroso a sus aporías más profundas. Ni la soltura poética de algunos pasajes, ni la seguridad implacable, rigurosa y triunfal, del razonamiento dialéctico en la *Fenomenología* hubiesen sido posibles sin un oscuro período de maduración y dudas, del que conocemos ya variados esbozos sistemáticos. Allí se insertan los pequeños fragmentos cuya traducción se ofrece. Pero quisiéramos subrayar su peculiaridad, que es en definitiva lo que nos hace estimar útil su traducción.

Se trata de apuntes o notas casi sin desarrollo, ubicados en tiempos de tránsito entre la concepción del sistema correspondiente al segundo esbozo sistemático de Jena y la idea de la *Fenomenología* (en rigor: de una ciencia de la experiencia de la conciencia). Por tanto, no tan sólo encontramos esbozada la articulación básica de una metafísica en su conexión con una lógica introductoria, cuyo fin sería la asunción de la reflexión, sino que también asistimos al comienzo de una estrategia alternativa de asunción interna del conocer. Partiendo por el hecho básico de que ahora la introducción buscaría liberar al conocer para que éste reconozca que la verdad de sus *representaciones* se localiza en la exposición pura del pensar, la cual, además, es el basamento sistemático de la propia exposición científica de su liberación (una suerte de fundamentación especulativa *ad extra*). Así, la lógica adopta la posición sistemática de la anterior metafísica, con lo cual cabe preguntarse por la *naturaleza del objeto de la introducción*. Precisamente en este punto germinal se ubica una parte de los apuntes que traducimos. Como tales, su escritura es críptica, elíptica en extremo; obedecen a la plasmación inmediata del pensamiento concreto referido a un problema específico, que parece perseguir o asechar al pensador. El núcleo de una concepción de largo alcance sale a la luz por vez primera, *impresentable*. Lo salvaje de su escritura es comparable con la altura de la intuición filosófica que vienen a materializar, es decir, *determinar* como pensamiento, que es reflexión de la Cosa y asunción de la exterioridad del conocer.

Antes de dar algunas señas concretas para la contextualización teórica de los fragmentos, conviene referir aspectos relacionados con su emergencia.

ORIGEN DE LOS FRAGMENTOS

Proyecto de división para la metafísica. El manuscrito es parte del *Hegelnachlaß* de la Staatbibliothek-Berlin (Bd 9, ms. 1889.246). Se encuentra como anexo al manuscrito del segundo esbozo sistemático de Jena, titulado *Lógica, Metafísica, Filosofía de la Naturaleza*. Sin embargo, no forma un conjunto con este importante y desarrollado esbozo sistemático. Las razones de GW son dos: mientras que la Metafísica del manuscrito de 1804/05 comienza con la tematización del Conocer como Sistema de Proposiciones Fundamentales, y le sigue una Metafísica de la Objetividad y una Metafísica de la Subjetividad, no hay en este fragmento una alusión al Sistema de Proposiciones Fundamentales, ni tampoco el indicio de una Metafísica de la Subjetividad. Por otra parte, el contenido del manuscrito se concentra en la idea del Conocer entendido como relación entre Conocer, Representación y Cosa en sí, todo ello mezclado con las categorías pertenecientes a la Metafísica de la Objetividad (se habla de Alma y Mundo, y de Dios como referencia de ambas). Esto hace plausible la hipótesis de que se trata de un boceto anterior a la Metafísica de 1804/05, i.e. anterior a la división tripartita de la Metafísica. Su datación probable sería a fines del año 1803.

Dos observaciones al sistema. El manuscrito es parte del *Hegelnachlaß* de la Staatbibliothek-Berlin (Bd 10, ms. 1889.248). No contiene una alusión directa a su posición sistemática, lo que hace difícil su localización en el interior de la concepción global de un “sistema” que Hegel venía desarrollando. Sin embargo, su contenido es extremadamente sugerente y rico, lo que ha llevado a los editores de la *Gesammelte Werke* (en adelante: GW) a formular tres hipótesis relativas a su emergencia: i) la primera hipótesis apunta a que las observaciones se referirían a la concepción sistemática que Hegel elabora el año 1803/04, pues en la de 1804/05 no se hace referencia a la idea de una *proposición del inicio* de la filosofía (más específicamente: de la metafísica), como sí lo hace expresamente el fragmento. Esto indicaría que la alusión a una proposición del inicio corresponde a una concepción metafísica anterior, lo cual sin embargo no es posible constatar debido a que del esbozo de 1803/04 no se conserva la parte que habría correspondido al desarrollo de una (Lógica/)Metafísica. ii) La segunda hipótesis sostiene que las ideas apuntadas en las Observaciones podrían haberse ubicado antepuestas a la Lógica/Metafísica de 1804/05, a la manera de una introducción global, lo cual ciertamente es coherente con el sentido asignado por Hegel a la proposición del inicio. Además, parte del Fragmento expone el germen de una idea importantísima, decisiva para el desarrollo del pensamiento hegeliano: el texto antepuesto a la Lógica/Metafísica tendría además el sentido concreto de elevar el saber natural del lector al nivel científico, antes incluso de la Introducción sistemática expresa, que en ese tiempo se asignó a la Lógica en tanto destrucción dialéctica de las determinaciones del conocer (es decir, sería una suerte de introducción a la introducción sistemática, la Lógica, y al el inicio de la filosofía propiamente dicha: la Metafísica). En su

biografía de Hegel, Rosenkranz¹ señala que hacia el año 1804 Hegel no tan sólo había concebido una Introducción Lógica a la Metafísica, sino que también había complementado esta Lógica con un tratamiento de la experiencia del conocer desde sí mismo, es decir: de su asunción desde el modo de ser de su propia aparición como conciencia natural. Esta misma idea fue concretizada en las lecciones que el filósofo dictó en Jena,² para preparar a sus alumnos en el tratamiento racional de los conceptos de la lógica. Así, el presente manuscrito revelaría una de las primeras formulaciones de ese problema nuclear, y en directa conexión con un tratamiento sistemático exhaustivo del conocer, al modo como la proposición del inicio se despliega y regresa a sí. iii) La tercera hipótesis, que puede complementar la segunda, apuntaría al hecho, ya divisado, que algunos de los giros anunciados en las Observaciones se conectan con la *Fenomenología*, específicamente con el plan sistemático que se anuncia en su Introducción, aún dedicada a la Ciencia de la Experiencia de la Conciencia. Debido a que el esbozo sistemático Lógica, Metafísica, Filosofía de la Naturaleza corresponde al año 1804/05, y que Hegel — muy probablemente— inicia la redacción de la *Fenomenología* hacia el final de 1804 e inicios de 1805, de ser las últimas dos hipótesis ciertas, lo plausible es que las Observaciones provengan del mismo período.

Una página sobre el sistema. El manuscrito es parte del *Hegelnachlaß* de la *Universitätsbibliothek Harvard, USA* (hoja 166). Se trata de notas que delinean los momentos básicos de un sistema orientado por el problema del conocer. Según GW, las notas parecen conectarse con las Observaciones que hemos presentado en el punto anterior, pero no es posible establecer más datos sobre su emergencia.

Los fragmentos traducidos se encuentran en GW 7, la paginación se incluye entre corchetes.

¹ Rosenkranz, Karl: *G.W.F. Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, p.202: “Toda la nueva filosofía había surgido del *concepto de autoconsciencia*. Con gran esperanza, Schelling había añadido al idealismo subjetivo el objetivo; sólo que para él la unidad de sujeto y objeto fue solamente un presuposición. Hegel no solamente asumió el concepto de autoconsciencia en el de lo absoluto o de lo racional en general, sino en el concepto de *espíritu*, y como mero *momento*. Y no menos hizo con el concepto de *sustancialidad*, que bajo diversas formas siempre había vuelto en tanto límite de la autoconsciencia. Por esto desarrolló, *en un comienzo como introducciones a su lógica y metafísica* [agr. cursiva] el *concepto de experiencia, que la conciencia hace de sí*. Desde aquí surgió desde **1804** la inclinación hacia la *Fenomenología*, en la que deposita los sólidos resultados de sus estudios de ese entonces”.

² Vid. Kimmerle, Heinz: “Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)”. En: Hegel Studien 4, Bonn, 1967, pp. 21-99; Düsing, Klaus: “Hegels Vorlesungen an der Universität Jena”. En: Hegel-Studien 26, Bonn, 1991, pp.15-26.

CONTEXTUALIZACIÓN TEÓRICA DE LOS FRAGMENTOS

La naturaleza de los textos cuya traducción ofrecemos a continuación obliga a moverse sobre un suelo bastante pantanoso a la hora de interpretar su contenido. Advertido el carácter conjetural en el que debe necesariamente permanecer nuestro intento podemos, no obstante, afirmarnos en el siguiente hecho: puede iluminarse al menos parte de su sentido general, además de establecerse cómo algunos puntos allí expuestos muy sucintamente se proyectan en el pensamiento hegeliano. Pensamos que siguiendo esta pauta podemos establecer el siguiente hilo conductor en los tres fragmentos.

1) El *Proyecto de división para la metafísica* se inicia con la determinación de la idea del conocer en su conexión con la *idea racional de alma*. Ya en la VI Tesis de Habilitación, Hegel había señalado que la Idea es síntesis de lo finito y lo infinito, y que la filosofía — identificada aquí con una metafísica *críticamente depurada* por una lógica introductoria— reside en ideas. Por tanto, dentro de la metafísica, el problema del conocer y su reflexión es asumido en su unidad especulativa, de manera que se eleva a idea y alma. Sin embargo, la determinidad del alma es, precisamente, el desdoblamiento de la idea en sus momentos, de los cuales predomina lo subjetivo como ser para sí de la reflexión frente a la totalidad objetiva o *mundo*. De aquí surge la necesidad de derivación de los momentos del conocer, los cuales se encuentran tan diferenciados como asumidos en su idea. El ciclo de la reflexión del alma puede entenderse como la posición y reposición de la referencia del conocer a la totalidad de las determinaciones que constituyen su mundo, así como la asunción de cada determinación en la unidad inmediata del conocer en cuanto alma. Debido a que, en cuanto idea, el conocer tiene la determinidad general de lo subjetivo, el ciclo de su reflexión acontece como el parecer de un algo exterior y extraño en su “mala necesidad”: como cosa (*Dinge*) frente a la que el conocer no es libre.

El desarrollo detallado de la idea de alma se encuentra en la *Metafísica de la Objetividad* de 1804/05, directamente vinculado con la consideración del conocer como sistema de proposiciones fundamentales (identidad/tercero excluido/fundamento) en cuanto *resultado* de la lógica introductoria. Pese a que Hegel abandonará el proyecto de una metafísica entendida como ciencia especulativa (tal posición es ocupada en el sistema por una lógica que ya no es más considerada como introducción), huellas de las ideas de alma y conocer, que acá aparecen mezcladas, se encuentran en variados lugares de la sistemática. Cabe destacar, en primer lugar, la *Fenomenología*, pues allí el objeto de la exposición, la conciencia en sus diversas figuras, puede ser entendido desde la idea del conocer, como su aparición real. Además el propio Hegel caracteriza el devenir figurativo como un “camino del alma”³ que se purifica hasta el espíritu, alcanzando entonces el conocimiento de lo que es en sí misma (la absoluta unidad de ella y su mundo). En segundo lugar, encontramos en la *Ciencia de la Lógica*⁴ la exposición de la idea del *conocer* en conexión con la idea de la

³ GW 9, p. 55; trad. *Fenomenología del Espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 148.

⁴ GW 12: 192 ss; trad. *Ciencia de la Lógica II. La lógica Subjetiva*, Abada, Madrid, 2015, pp. 333ss.

vida y *divida* internamente en la idea de *verdad* y *bien*. Pese a que la idea del conocer ha sufrido modificaciones y ya no es el (único) eje gravitatorio ni de lo lógico, ni del sistema, es posible reconocer correspondencias estructurales con la concepción del conocer que hunde sus raíces en los esbozos de Jena, lo cual ha llevado a Düsing a sostener que la idea del conocer, en tanto *juicio de la vida*, es caracterizada por Hegel también recurriendo a términos propios de la *Fenomenología*, pese a que no se trata ahora de la exposición de figuras reales del espíritu.⁵ Junto con esto, en el capítulo dedicado a la idea del conocer, Hegel discute la concepción metafísica del alma, así como la insuficiencia del tratamiento kantiano en los paralogismos, con lo cual indica que la idea del conocer reemplaza tanto a la representación metafísica del alma, como a la crítica que sigue presa de aquella representación tradicional, sin detectar lo auténticamente racional de su concepto. Finalmente, la idea concreta del conocer es desarrollada transversalmente en el tratamiento enciclopédico del Espíritu Subjetivo, que diferencia específicamente al alma como un momento inmediato, natural, del desarrollo del conocer, el cual, pasando por la Fenomenología, culminará en la Psicología, donde se realiza como espíritu teórico y práctico.

2) Las *Dos observaciones al sistema* constituyen una pieza clave para la comprensión del proyecto sistemático introductorio que Hegel se propone ejecutar con la *Fenomenología*. Podría sostenerse incluso que allí se encuentra proyectado su plan básico, así como el objeto y el sentido de la exposición fenomenológica. Por lo tanto, asistimos a una de las primeras formulaciones (si es que no la primera) de una segunda estrategia de exposición introductoria, que asumirá la posición de primera parte del sistema una vez que Hegel renuncie a una exposición lógica, pues ésta ocupará la posición de la metafísica en tanto ciencia especulativa propiamente tal.

No podemos abordar el contenido completo de este sugerente fragmento, de manera que nos concentraremos en presentar lo que nos parece el punto fundamental. En la primera observación se retoma el problema de la proposición absoluta del inicio de la filosofía, que constituye durante la época de Jena un motivo recurrente en las reflexiones de Hegel, y que culminará en la Doctrina de la proposición especulativa, presente en el Prólogo de la *Fenomenología*. En relación a lo que nos interesa subrayar de este fragmento la idea de una proposición absoluta del inicio es importante por el siguiente motivo: Hegel se propone asumir la forma de la reflexión usando sus propios medios. Toda proposición es un modo de poner por parte de la reflexión finita, es un medio que el entendimiento tiene para determinar el contenido. Tal determinación del contenido lo fija en contraposiciones, lo cual se advierte ya en la forma de la proposición: el sujeto es un sustrato representado como identidad formal ($A=A$), a la que el contenido le accede exteriormente. En el marco de la filosofía postkantiana es el conocer, la reflexión finita, quien ejecuta el enlace entre los

⁵ Düsing, Klaus: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien Beiheft, 15, Bouvier, Bonn, 1979, pp. 295-296

conceptos del contenido (los predicados). Por una parte, él proyecta su propia exterioridad respecto al objeto al poner la identidad del sujeto de la proposición (es, pues, un sujeto *representado*), mientras que por otra parte funda en su propia exterioridad la conexión entre los predicados y el sujeto, de manera que la determinación del objeto no se basa en lo que éste manifiesta desde sí mismo, sino en el parecer del sujeto que se lo representa. En cuanto conocer absoluto, la filosofía no puede conocer al modo de esta forma limitada de reflexión: tanto porque el contenido es determinado en ella de un modo contingente (según el parecer del sujeto que se representa), como porque la proposición se dirige a conocer *otra cosa* que ella misma, con lo cual lo absoluto caería en el contra sentido de tener un afuera al que se dirige para conocerlo. Hegel localiza el modelo de destrucción y asunción de la proposición formal en la *causa sui* de Spinoza, precisamente porque contiene una violación del principio de identidad: “en tanto proposición está bajo la ley del entendimiento— que ella en sí no se contradiga, no se asuma en sí misma sino que sea algo puesto—, pero en tanto antinomia la proposición se asume.”⁶ Esto daría paso a una forma peculiar de proposición con la que podría hacerse el inicio de la filosofía, ya que contiene como unidad especulativa la determinación o forma (el concepto) y el contenido (el ser).

Detalles relativos a cómo es que el conocer finito puede *llegar* a esta clase de proposición requieren continuar con el argumento un poco más. Lo importante ahora es que podemos entender en qué sentido una proposición constituye el contenido único de la filosofía, la cual es entonces una forma de conocer que no se dirige hacia otra cosa y cuyo objeto no avanza en la determinación hacia otro, ni se encuentra fundado por otro, sino que su avance proviene desde sí mismo, profundiza en sí mismo y se dirige hacia sí mismo. Una proposición tal puede ser entendida como un *horizonte de inmanencia* en tanto espacio de la exposición del saber.

Sin embargo, en la primera observación se constata que, dado un horizonte de inmanencia tal, no cabe en rigor hablar de un *inicio*, ni menos aún considerarlo como lo supremo (aquello de lo cual se deriva todo lo demás), pues la mera representación del inicio presupone un antes y un después, presupone algo fuera desde lo que cabe iniciar con la filosofía o algo hacia lo que el inicio se dirija. Con todo, ocurre que el inicio de la filosofía es un *factum*, tal como es un *factum* el que hay un ‘antes’ y un ‘afuera’. ¿Cómo compatibilizar la naturaleza de la proposición absoluta de la filosofía con al *factum* de su inicio? Con igual derecho podemos preguntarnos: si no existe un inicio, pues el objeto de la filosofía siempre es, ¿cómo podemos hablar de un *desarrollo* allí donde éste nos sugiere que se avanza hacia algo distinto del inicio, o simplemente de la presencia determinada de lo absoluto? En este punto, la observación integra un concepto *esencial*: si el contenido de la proposición es siempre *lo mismo*, entonces el *factum* del inicio es una *apariencia*. Igualmente, el avance desde el inicio sólo es algo distinto de éste en tanto *parece* serlo,

⁶ *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, GW 4, pp. 23-24; trad. Sobre la diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling, Tecnos, Madrid, 1990.

pero en esencia no se ha transitado hacia *otra cosa*. Puestas así las cosas, quién llega a esta *visión (Einsehen)* es capaz de atravesar la apariencia que reviste la proposición para apreciar que aquello que parece estar *fuera* de la proposición absoluta es parte integral de su *desarrollo inmanente*.

Llegamos aquí a una idea central, que anuncia el programa general de una introducción a la filosofía en tanto *primera parte del sistema*: sucede que llegar a esta visión de las cosas requiere la consumación de la idea *en sí*, vale decir, *que ella misma deje de requerir algo exterior que la funde o a lo que ella avance*. Sólo entonces la proposición habrá asumido su apariencia y con ello habrá refutado a todo lo que señale que ella necesita de algo exterior. El punto es tan crucial como oscuro: Hegel advierte que la necesidad de algo exterior es necesaria para la proposición mientras que ella misma, que es la idea, no se haya realizado en su propia inmediatez (en sí); o en otras palabras, mientras que no haya hecho la experiencia de su propio contenido bajo el velo de la apariencia. Por tanto, el contenido absoluto debe *primero o inmediatamente, parecer* como algo exterior, experimentándose como tal. Esto nos informa que la asunción de la apariencia en la proposición es el *resultado* de un proceso que acontece inmediatamente, lo cual podemos conectar, si pensamos en la *Fenomenología*, con la experiencia y la historia (el estar inmediato del espíritu): la emergencia de la ciencia es el resultado de la formación del conocer, vale decir, de la experiencia que éste hace al buscar la verdad en algo otro (el contenido *aparentemente* extraño, *parece* serlo), viendo frustradas (negadas) sus intenciones una y otra vez. Sin embargo, inmediatamente después, la Observación señala que esta refutación de la apariencia ha sido realizada *de hecho*, pero no de *derecho*, digamos. Ella sólo esta asumida “para nosotros”, quienes han llegado a la visión filosófica, pero este asumir no ha sido puesto por la filosofía misma, de manera que pueda ser universalmente accesible. Esto apunta, desde la perspectiva que procuramos delinear, a la necesidad de una *exposición filosófica peculiar* cuyo sentido sería *repetir como exposición científica* el camino ya recorrido en sí por el conocer, que vale como proceso de depuración de su saber y como movimiento de devenir propio del inicio, el cual avanza y se curva en sí. Se anticipa, entonces, el sentido de la exposición fenomenológica: la experiencia de la conciencia es expuesta y organizada por el nivel filosófico (lo “en sí” tal como es “para nosotros”) hasta que ambos extremos se reúnen, mediados por la distancia que los constituye, entendida esta última como *contenido* de su relación.

Lo que permite conectar la idea de una proposición absoluta y de la depuración de su apariencia con el sentido de la exposición fenomenológica es la segunda Observación, donde se determina una segunda apariencia de separación dentro de la idea de la filosofía. En este punto localizamos la especificidad de lo que posteriormente será el objeto de la exposición fenomenológica. Se habla de una apariencia de separación entre el ser para sí del conocer, su *certeza*, y el objeto, separación que vendría dada por cierta *sustancialización* operativa en la experiencia inmediata, que fija al objeto como un en sí enfrentado al conocer y determina la *contingencia* en la referencia del conocer al objeto,

pues el conocer se basa en *su parecer* de lo que es la cosa y ello da origen a un “montón” de certezas relativas a la verdad, que permanecen exteriores al objeto, así como contrapuestas entre sí, enfrentadas por la fuerza de la aseveración de lo que es “mío” (*mi* parecer de lo que es la cosa). Desde esta perspectiva, la refutación de la apariencia tiene el sentido concreto de disolver aquella sustancialización *cada vez*, esto es, en cada conexión contingente entre la certeza de la conciencia y el objeto o su verdad, en cada forma de saber resultante de esta conexión. Claramente, el texto nos presenta de modo, si bien poco desarrollado, bastante iluminador la base reflexiva de lo que será la dialéctica interna de la conciencia, que se constituye como una especie de motor que anima la dialéctica de las figuras de la conciencia. El objetivo, que coincide con el sentido de la exposición fenomenológica, es el reconocimiento que la actividad del conocer es el movimiento inmanente del contenido (su *necesidad lógica*), y no una forma de saber representativa. Nuevamente, se alude a la posición de un “para nosotros” que reconoce en la actividad del conocer finito la unidad del contenido y su reflexión, asumiendo con ello la oposición de la conciencia.

3) *Una página sobre el sistema.* De este pequeño fragmento quisiéramos destacar brevemente tres ideas. En primer lugar, Hegel se refiere críticamente al proceder cognitivo que pretender hacer de lo absoluto un mero inicio, como si pudiera iniciarse con el *inmediatamente*. Esta posición no sólo presupone qué es lo que lo absoluto sea, sino también la totalidad de las conexiones internas a lo absoluto. Además, elige arbitrariamente cuál es la determinación que ha de ponerse de relieve en el inicio, como principio, con lo cual podría haber tantos inicios como posiciones subjetivas de lo que éste sea. Frente a esto, en segundo lugar, se sostiene que el conocer (¿absoluto?) es más bien resultado de un movimiento de la idea, cuya inmediatez es la intuición simple, que posteriormente se reflexiona como oposición real de sus miembros. Tal oposición, precisamente porque es *real*, contiene en sí el momento “intuitivo” de la unidad de lo reflexionado, así como también el momento “reflexivo” de la subsistencia indiferente de los miembros opuestos. La unidad de la idea es, entonces, la unidad de la unidad de los miembros o determinaciones de la oposición y su diferencia *cada vez* determinada, lo cual nos retrotrae tanto a la temprana definición de espíritu del *Fragmento de Sistema* de 1800 (“vínculo del vínculo y del no-vínculo”) como a su formulación lógica posterior (“la identidad de la identidad y la no-identidad”). En tercer lugar, al finalizar Hegel se pregunta expresamente por cómo es posible, partiendo de esta oposición real (digamos la forma o estructura de la experiencia), llegar a comprender su relación con la idea de la filosofía, lo que también puede ser expresado del siguiente modo: ¿Cómo es posible justificar un conocimiento de lo absoluto partiendo del *factum* de nuestra finitud? Tal pregunta acompañará a Hegel en el enorme esfuerzo asumido y expuesto como una ciencia de la experiencia de la conciencia, devenida ciencia de la aparición del espíritu, su *fenomenología*.

§

341 PROYECTO DE DIVISIÓN PARA LA METAFÍSICA**Metafísica**

La idea del conocer es lo primero de la metafísica. En el conocer está a) el conocer fuera del conocer —la cosa [*Ding*] en sí fuera de la representación; b) eso mismo, referido al conocer, que deviene así contenido: algo activo frente a la indiferencia [*Indifferenz*] del conocer. g) El conocer mismo; esto es: que lo puesto en b como momento es lo universal. En b es esto lo pasivo, en g lo negativo, eso en lo cual este contenido desaparece, entrando en su lugar algo otro. Este conocer g es lo mismo tanto como lo negativo como lo positivo, e.d. algo tal que es lo universal y en lo cual a y b están puestos; o el cual asume la referencia de a y b, del no-conocer al conocer mismo, y precisamente por eso pone un no-conocer; a sí mismo como aquello en lo cual se abstrae.

Esta idea es el *alma*; la reflexión absoluta que se pone como asumida, como un otro *completamente fuera* de ella; y que refiriéndose a ello desaparece en el ciclo, y aquél en tanto contenido deviene un otro igual a sí mismo; —o es puesto como exterior a ella, deviene otro, como referido a ella. Entonces, lo exterior y lo referido están referidos uno a otro y vueltos a sí, o sea: lo exterior al alma que ahora está referido a ella deviene nuevamente algo exterior a ella, esto es: el conocer, precisamente, regresa a sí mismo, deviene igual a sí —pues lo exterior al alma o lo interno a ella es lo mismo.

Lo dialéctico del alma es la carencia de referencialidad antes y después de la referencia a ella; la indiferencia (*Indifferenz*), ella está puesta como algo asumido; en tanto alma y lo exterior a ella están referidos uno a otro, pero de modo tal que el alma no es esta referencia, [sino es un otro] es el mundo; las referencias de lo carente de referencia y el alma misma [i.e. en su desconexión con el alma, S.M.] es una cosa [*Ding*] tal: la [342] mala necesidad [*schlechte Nothwendigkeit*]. Ella, contrapuesta a la cosa en tanto alma, o lo primero de la referencia asumida es la libertad. El venir y desaparecer en el alma es una referencia interior, o [si] es exterior al alma, puesta como mundo.

Esta referencia [de] la esencia [es] Dios.

[343] DOS OBSERVACIONES AL SISTEMA**Observaciones**

1. La filosofía no tiene sino esta única proposición; que constituye su entero contenido, de modo que ella nunca sale de esta proposición, o transita a alguna otra. Como sistema completo, su organización misma no es más que la expresión de esta su idea; debido a que ella no es más que la explicación de ésta misma, entonces no puede ser hecha ninguna reflexión que esté por sobre ella, sino que sólo puede irse por sobre la determinidad con la que la proposición aquí aparece. La que es: que ella [la proposición] constituye el *inicio* del sistema filosófico.

Como conocer absoluto, la filosofía esta puesta inmediatamente como algo tal que no depende de ningún otro ni tampoco presupone a un otro—venga pensado por ‘otro’ tanto un conocer o un ser. Si este otro debiera ser lo absoluto que es para sí, entonces tendría a) que iniciarse desde éste; tal sería el conocer absoluto; b) pero si el conocer debiera depender de otro, entonces esto también sería aquello que el conocer filosófico presupone, precisamente estaría fundado solamente en otro, lo que nos llevaría a la mala infinitud, en la que cada uno de sus miembros puestos sería algo condicionado, i.e. algo exterior a lo que sería lo absolutamente en y para sí; o el conocer absoluto sería negado totalmente por medio de una representación tal.

Pero c) aunque fuera admitido que se trata de una proposición absoluta, de la que todo el resto depende, entonces esta dependencia misma o bien tendría la forma de una línea que igualmente sale al infinito de un modo recto, o bien tendría la forma de un círculo que vuelve hacia sí. Aquélla forma pone a una primera proposición, la cual hace el inicio y condiciona a las que siguen; y, dado que no regresa a sí, desde esto se fuga al infinito sin límite. O si fuera puesto un límite, del que sin embargo no debiera determinarse dónde, entonces aquella primera proposición, al igual que todas las que le siguen: la entera conexión sin más, no sería un conocer absoluto, pues además [344] de que todo el resto de aquellas proposiciones que son vistas como siguiendo [a la primera] no serían ya en y para sí a través de sí mismas, sino a través de un otro, lo que aquella primera proposición mienta, no sería un conocer absoluto, pues sería puesta con la determinidad de ser algo que funda, y tendría a lo fundado fuera de ella, lo cual sería algo otro que ella misma; la proposición no sería para sí, tendría la necesidad en sí de avanzar hacia algo otro, y sería por tanto tan condicionada por lo que le sigue como esto condicionado por ella; pues ser condicionado no mienta sino la necesidad de algo otro, en tanto es en él mismo lo que se refiere así a otro.

Desde esto se ilumina el verdadero sentido de eso que dice que una idea hace el inicio de la filosofía: es sólo *apariencia* que ella es inicio, ella es absolutamente lo mismo en el

avance y en el final; la filosofía contiene esencialmente sólo una idea. Que la filosofía es conocer absoluto, es entonces lo mismo que en otra consideración es diferenciado de algo otro: es en sí absoluto por antonomasia, y en todos lados lo mismo.⁷ Al ver [*einsehen*] que la filosofía no puede iniciar ni con algo condicionado por detrás, ni con algo condicionante por delante, lo cual sería igualmente algo condicionado, hemos asumido inmediatamente la apariencia de que, eso que es puesto en la cumbre de la filosofía fuera un inicio; pero la filosofía debe asumir esta apariencia por sí misma; y ésta está esencialmente asumida en esto: que la idea esté absolutamente consumada en sí y no requiera nada que venga delante ni nada que le siga; con lo cual también ha acontecido de hecho, la refutación de aquello que señala que ella necesita de algo tal. Pero en aquella consideración esta apariencia está asumida sólo para nosotros, o en esta consideración el asumir no está proferido por la filosofía. La filosofía debe hacer este asumir también en ella misma; ella debe poner su idea misma en movimiento: hacer brotar [*hervorbringen*] la apariencia del avance contrapuesta a la primera apariencia del inicio, y luego exponer este asumir de la una a través de la otra; i.e. mostrar que su último puede perfectamente ser su primero.

[345] 2. En la observación previa se ha asumido el que una separación tal⁸ tenga lugar en relación con la idea de la filosofía, el que antes o después de ella algo otro deba ser. Pero la separación acepta también otra forma; a saber, que *el conocer y el objeto del conocer* están *diferenciados* y entonces, si esta diferencia está fijada, *ambos están puestos uno por el otro de manera contingente*, y la referencia *de uno a otro* se vuelve sólo *algo relativo*, en parte uno y en parte no uno. Pero, del mismo modo, esta separación no es lícita: como ellos pueden ser también determinados uno frente a otro, entonces deben tener entre sí la relación [*Verhältniß*] de uno y muchos; pero en ésta se asumen el uno en el otro, deviniendo, como se ha mostrado, simplemente uno.

Pero alejarse del fijar de este ser-para-sí del conocer y su objeto es difícil para el pensar habitual⁹; el *conocimiento claro* de que tal ser-para-sí de *elementos diversos* se destruye, derroca la costumbre del conocer común, de sustancializar los términos contrapuestos y de darle a ellos, por medio de esta sustancialización, la apariencia de un subsistir para sí particular, de modo que esto *pone la CERTEZA como el saber de un tal ser para sí*; pero vincula la certeza con la forma del *ser para sí abstracto* de modo tal, que separa el saber de lo mismo de él, e igualmente parte en sí lo cierto y lo sabido como si hubiese un montón de tales certezas.

⁷ Nota GW. Al margen: lo que sigue condiciona lo que antecede y a la inversa. La idea es una vez el todo en la medida en que es condicionante; es una vez determinación en la medida en que es condicionada.

⁸ Nota GW. Al margen: El resultado y el curso del conocer. Como contenido, como conocer.

⁹ Nota de GW. Al margen: siempre la pregunta: pero cómo llega el concepto a su contenido; se repite hasta el asco, particularmente a través de la filosofía kantiana, algo subjetivo. En general, la respuesta es que el espíritu del sujeto, el ser humano, en tanto espíritu es el espíritu absoluto. —al pensar, lo universal, lo particular, el contenido, no le es dado; en oposición a esto, saber es conocer en general, en cuanto tal; precisamente en la abstracción del contenido o en la oposición frente al mismo.

α)...

a) En lo que concierne a esta separación del conocer y su objeto está ya dada la prueba de que ella no es nada en y para sí; la idea de la filosofía es aquello en lo cual esta separación se aniquila, y este aniquilar puede también, por tanto, ser expresado del siguiente modo: en la filosofía el conocer y lo conocido son simplemente lo mismo. Lo conocido o el contenido del conocer no es nada diferente que el hecho de que la oposición sea la unidad misma. Pero eso que en el conocer puede ser llamado *nuestra* actividad, eso que nosotros añadimos [*hinzuthäten*] a tal contenido, es completamente este contenido mismo. Si reflexionamos sobre este hacer [*Thun*], entonces no hacemos sino poner la unidad como oposición, asumiendo entonces esta oposición en la unidad, i.e. el conocer es el contenido del conocer mismo. Precisamente por eso, esto es conocer absoluto y certeza absoluta; si hacemos una diferencia entre el conocer y su objeto, entonces debemos decir de tal conocer¹⁰, *que él es uno en su diferencia asumida*, i.e. que esto es un *saber*; pues nosotros llamamos saber a un conocer en la medida en que hacemos esta diferencia, pero como asumida, e.d. ponemos al objeto en el conocer o también al conocer en el objeto. Pero el poner ambos en uno no es en este saber, *algo azaroso*, sino precisamente es algo absoluto porque los dos términos que diferenciamos como conocer y como su objeto son simplemente lo mismo, uno no ha venido al otro desde quién sabe dónde¹¹, ni tampoco se han enlazado de una manera desconocida.

b) ¹²pero de algún modo otros dejan, tanto en general como al menos para eso que nombran como primera proposición de la filosofía, LA CERTEZA exterior al conocer, y *por esto a ellos* [los objetos] *les son dados*; ellos tienen una certeza que no es el saber mismo; muestran el contenido del saber de [347] *un modo exterior* al conocer, pero al mismo tiempo, porque no son capaces de mostrar una transición desde esto así puesto para sí hacia el conocer, precisamente porque estos deben estar separados, carecen de un término medio [*Mitte*] en el que ambos estuvieran en sí unificados, pues uno...

¹⁰ Nota GW. Al margen: el conocer eleva [se asume? hebt...¿auf?, N.T.]...

¹¹ Nota GW. Al margen: se evidencia en el hecho

¹² Nota GW. Al margen: antes que nada debe tratarse ahora de lo siguiente con esta separación: exponer [*darthun*] la realidad [*Realität*] de estos miembros de la oposición. Pero ésta es en general presupuesta desde la así llamada experiencia; es decir, se presupone que el conocer consiste en un *sujeto pensante* en y para sí, pero fuera de él el objeto de la experiencia subsiste para sí independientemente del mismo. Sólo que con esto ocurre lo mismo que con cualquier así llamada experiencia, a saber: que no es proferida la experiencia pura inmediata, sino la experiencia conceptual; y una experiencia que se dirige a contradecir a un conocimiento claro de la filosofía, debe ser verdaderamente negada en la medida en que en la experiencia misma no puede suceder nada distinto que en la verdad de la filosofía.

[348] UNA PÁGINA SOBRE EL SISTEMA

Decir que la totalidad absoluta no ha surgido como resultado puede considerarse como un truco arbitrario, que busca posicionar los múltiples miembros [de la totalidad] de diversas maneras. Más bien, el todo del conocer es él mismo este resultado:

- a) El intuir es la idea simple
- b) El concepto absoluto está expresado en la oposición real a) del subsistir diferente de los miembros; b) del subsistir indiferente de los mismos.

Pero la unidad es a) en la idea, en referencia a sí misma, luego [b), S.M.] es la unidad con la oposición real, de modo que en esta misma nada es puesto que no esté exigido en la idea simple misma.

En consecuencia, lo referido y la referencia son diferenciados: a) dos miembros de la oposición y b) dos referencias de la misma: aa) la primera, que sólo reflexiona hacia su unidad; la otra que reflexiona a su contraposición. Mas, precisamente estas referencias son ellas mismas ambos miembros.

La misma oposición, en la forma de la unidad del conjunto [*Einheit des Zusammennehmens*], es el resultado —y el movimiento del aparecer de lo diferente es el conocer y su objeto; aquél es la actividad del movimiento, lo diferenciado, el diferenciar y agrupar [*zusammenfassen*]; éste es el mantener unida la multiplicidad del conocer.

Porque es una diferencia tan usual es que la examinamos nosotros más de cerca; particularmente en lo últimos tiempos se ha vuelto conocida en su relación con la idea de lo absoluto, la pregunta consiste en lo siguiente: si la filosofía conoce lo absoluto ¿cómo puede ella, como puede el conocer, apoderarse de ello?
