

Hölderlin y la lógica hegeliana
Consideraciones críticas sobre la lectura
de Felipe Martínez Marzoa

Hölderlin and the Hegelian logic
Critical considerations on Felipe Martínez
Marzoa's interpretation

Javier Fabo Lanuza
Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido: 28.06.2021

Aceptado: 25.10.2021

RESUMEN

En este artículo me propongo discutir algunos puntos de la interpretación de la *Ciencia de la lógica* delineada por F. Martínez Marzoa en *Hölderlin y la lógica hegeliana*. La premisa de este opúsculo es que Hölderlin sería el «interlocutor no declarado» de esta obra, la cual habría sido concebida por Hegel como una asunción de su crítica a Fichte en *Juicio y ser*. En el seno de esta interpretación, la «Doctrina del Concepto» aparece como el lugar lógico de la autosupresión de la reflexión que Hölderlin había considerado originaria e irreductible. A lo largo de estas páginas, me propongo probar: 1) que la mencionada autosupresión no implica la simple negación de la reflexión y la consiguiente afirmación de un absoluto arreflexivo, sino más bien la afirmación de lo absoluto como reflexión; 2) que la negatividad del Concepto se distingue tanto de la nada del Ser, como de la negación de la Esencia, configurando una suerte de «tópica de la reflexión»; 3) que ello no impide entender la reflexión como algo presente en el comienzo mismo de la *Lógica*, si bien no en la categoría del Ser como tal. Asumir estos tres puntos implica aceptar que la posición de Hölderlin no quedaría simplemente integrada en la *Ciencia de la lógica* (convirtiendo al poeta en una suerte de «crítico esencial (no externo) de la obra»), sino superada en el genuino sentido de la *Aufhebung* hegeliana.

PALABRAS CLAVE

HEGEL, HÖLDERLIN, MARZOA, IDEALISMO, LÓGICA, REFLEXIÓN

Claridades. Revista de filosofía 14/1 (2022), pp. 87-160.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

ABSTRACT

In this article I will discuss some points about the interpretation on the *Science of logic* outlined by F. Martínez Marzoa in *Hölderlin y la lógica hegeliana*. The premise of this booklet is that Hölderlin would be the «undeclared interlocutor» of this work, which would have been conceived by Hegel as an assumption of his critic to Fichte in *Judgment and Being*. Within this interpretation, the «Doctrine of the Concept» appears as the logical place of self-suppression of reflection that Hölderlin had considered original and irreducible. Throughout these pages, I intend to prove: 1) that the aforementioned self-suppression does not imply the simple negation of reflection and the consequent affirmation of an areflexive absolute, but rather the affirmation of the absolute as reflection; 2) that the negativity of the Concept is distinguished both from the nothingness of the Being, as from the negation of the Essence, configuring a kind of «topic of reflection»; 3) that this does not prevent to understand reflection as something present at the very beginning of *Logic*, although not in the category of Being itself. Assuming these three points implies to accept that Hölderlin's position would not get simply integrated into the *Science of logic* (turning the poet into a kind of «essential (not external) critic of the work»), but surpassed in the genuine sense of the hegelian *Aufhebung*.

KEYWORDS

HEGEL, HÖLDERLIN, MARZOA, IDEALISM, LOGIC, REFLECTION

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

AUNQUE ALGUNOS ESPECIALISTAS HABÍAN llamado la atención sobre el papel de Hölderlin en la construcción del idealismo alemán¹, no fue hasta el descubrimiento en 1961 del breve ensayo conocido como *Juicio y ser*² que pudimos comprender mejor su papel clave en esta corriente filosófica. Estas anotaciones (apenas dos caras impresas) no sólo descubren a un

1 V. Serrano, *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*. Madrid: Plaza y Valdés, 2008, nota 34 (F. Duque): Obras clásicas del siglo XIX se hacen ya eco de la relativa anticipación por parte de Hölderlin de motivos filosóficos que aparecerán más tarde en Schelling y Hegel. Es el caso de la obra de Rudolf Haym, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, pp. 301-306. En el mismo sentido cabe citar la biografía de Hegel, de Karl Rosenkranz, *op. cit.*, pp. 25-26 [*Hegel als Nationalphilosoph*]. A partir de los años veinte de este siglo, autores como Ernst Cassirer, Wilhelm Böhn, Kurt Hildebrand o Johannes Hoffmeister han debatido sobre la importancia filosófica de Hölderlin.»

2 El título (*Urteil und Seyn*) fue adoptado por el editor, F. Beissner y figura en el tomo IV (pp. 216-217) de la *Grosse Stuttgarter Ausgabe*.

Hölderlin que habla el lenguaje de la filosofía, sino también plenamente ubicado en la recepción de la filosofía trascendental kantiana de aquellos años y que no duda en posicionarse frente a la lectura idealista iniciada por Fichte. Se distanciaba con ello de los futuros continuadores del proyecto fichteano (Schelling y Hegel), en quienes había ejercido hasta entonces una fuerte influencia bajo el sello de la *Vereinigungsphilosophie*. En ella encontró Schelling el primer impulso que le llevó a interesarse por la filosofía de Spinoza y a elaborar su primera «filosofía de la identidad»³. En cuanto al joven Hegel, no es exagerado decir que debe a su amigo el primer impulso hacia la superación de su temprana adhesión al kantismo, así como también la primera intuición del «amor» que vertebra sus primeros escritos teológicos⁴.

Sabemos por la correspondencia mantenida por los tres amigos del *Stiftung* que esta influencia acabaría deteriorándose con el tiempo. En 1809, Schelling escribe sus *Investigaciones sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, iniciando así el camino hacia la «filosofía positiva». Dos años antes, Hegel había publicado su *Fenomenología del espíritu*, que cabe considerar como la primera plasmación del trabajo sistemático realizado durante el periodo de Jena cuya culminación será la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La datación de *Juicio y ser* en 1795 permite situar el origen de ese distanciamiento antes de lo que estas publicaciones permitían imaginar. Lo sorprendente de esta datación es que en aquella época tan temprana (en la que Schelling todavía era un aprendiz de Fichte y Hegel todavía estaba rumiando a Kant) Hölderlin fuera capaz de atacar tan certeramente la línea de flotación del idealismo⁵, y que lo hiciera incluso

3 Sobre el importante papel que Hölderlin pudo desempeñar en la formación del pensamiento de Schelling cf. V. Serrano, «Sobre Hölderlin y los comienzos del idealismo alemán», *Anales del seminario de historia de la Filosofía*, 19. Madrid: UCM., pp. 175 y ss.

4 D. Henrich, «Hegel y Hölderlin», *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila, 1987, pp. 12-13.

5 V. Serrano, *loc. cit.*, p. 175: «Pero lo esencialmente significativo de esas críticas de Hölderlin está en que mientras Schelling se esfuerza por compatibilizar ese elemento original del que hablamos con su adscripción al sistema de Fichte, Hölderlin confronta ya abiertamente, en dos documentos que podemos considerar privados el sistema de Fichte y ese elemento compartido por Schelling. [...] / Esta crítica de Hölderlin a Fichte está contenida ya fundamentalmente en el ya citado breve ensayo *Juicio y ser* y en l carta dirigida a su por entonces amigo Hegel el 26 de enero de 1795».

con un planeamiento que parecía aproximarlos más a Kant de lo que el propio Fichte creía estar⁶.

Al criticar la pretensión idealista de fundamentación absoluta, Hölderlin se acercaba a ese Kant de la finitud que defiende la absoluta exterioridad de la «cosa en sí», así como la irreductible escisión de sensibilidad y entendimiento, pero que convive en la *Crítica de la razón pura* [KrV] con ese otro Kant de la fundamentación absoluta, que hace reposar su sistema sobre el fundamento del sujeto. Éste último Kant es el que había motivado el programa idealista de una fundamentación absoluta del saber, basado en los principios del sujeto y de la libertad. La inconsistencia de ese programa es, sin embargo, lo que el escrito de Hölderlin intenta poner de manifiesto por primera vez, abriendo con ello el camino a una crítica del idealismo como la desarrollada por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Según esta crítica, el idealismo iniciado por Fichte y culminado por Hegel habría acabado convirtiendo la crítica kantiana en onto-teología, ocultando el genuino planteamiento de la finitud contenido en ella. Desde esta perspectiva, el gran mérito de Hölderlin consistiría en haber sabido rescatar la apuesta kantiana por la finitud de la construcción sistemática idealista, para custodiársela en una elaboración no filosófica.

La misma línea interpretativa ha sido sostenida recientemente por el filósofo español F. M. Marzoa en una serie de ensayos que estarán muy presentes en este estudio⁷. Su principal aportación consiste en haber sabido iluminar la oculta tensión que recorre la obra crítica de Kant, distinguiendo aquellos elementos que anticipan y propician la toma de partido por lo absoluto característica del idealismo de aquellos otros que delinean el planteamiento contrapuesto de la finitud, y que resultarían ser más afines a la crítica hölderliniana. Desde la óptica de esta línea interpretativa (Heidegger-Marzoa), la poesía de Hölderlin aparece como una negativa a secundar el intento de fundamentación absoluta de la filosofía trascendental, reivindicando (frente al idealismo incipiente) el carácter fundamental e irreductible de las dualidades que recorren la filosofía crítica, no tanto como lo más característico del pensamiento kantiano (del que Hölderlin tampoco puede considerarse precisamente

6 Cf. F. Martínez Marzoa, «Hegel», *Historia de la filosofía*, II. Madrid: Istmo, 2003, pp. 174 y ss.

7 Cf. Bibliografía.

un apologeta⁸), sino como patrimonio ese pensamiento alternativo a la metafísica que la filosofía posterior se afanará en reivindicar.

I.1. EL IDEALISMO ANTE LA «ABSURDA INCONSECUENCIA KANTIANA»

Dualidades como las de «intuición» y «concepto», «entendimiento» y «razón», lo «teórico» y lo «práctico», etc., constituyen, según Marzoa, lo más genuino de la filosofía kantiana de la finitud⁹. El propio autor reconoce, sin embargo, cierta ambivalencia en el tratamiento kantiano de las mismas¹⁰: si, por un lado, éstas proporcionan la única alternativa viable al dogmatismo imperante en la metafísica tradicional; por otro, impiden la fundamentación de la filosofía trascendental en un único principio absoluto, comprometiendo con ello la unidad del Sistema de la razón pura. La conocida imagen kantiana de la «oscura raíz común» de la que brotarían «los dos troncos del conocimiento»¹¹ resulta inconciliable con la concepción idealista del Sistema unitario que «debe ser basado en un principio supremo, a partir del cual son derivadas necesariamente todas las determinaciones [trad. modificada]»¹².

Esta concepción del Sistema es anticipada por Kant en la «Arquitectónica de la razón pura»¹³, pero sólo como un mero ideal regulativo que se limita a establecer la exigencia de coherencia entre las partes del mismo, sin dar

8 F. Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión, 2007, pp 25-26: «A ser uno con todo lo viviente, volver en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza. A menudo alcanzo esa cumbre [...]. Pero un momento de reflexión basta para despeñarme de ella. Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo enteramente uno, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y yo me encuentro ante ella como ante un extraño, y no la comprendo. / ¡Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas! La ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es lo que me ha estropeado todo. En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía. / Oh, si El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona [...].»

9 Cf. F. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1992, p. 20.

10 *Id.*

11 *KrV*, B29.

12 *WW* 20, p. 389 / III, p. 464.

13 Cf. *KrV*, A832/B860.

cuenta verdaderamente de su origen y procedencia. La evidencia (y no la incognoscibilidad) debe ser, por tanto, uno de los atributos esenciales del fundamento, si este ha de ser (como quiere el idealismo) aquello a cuya luz se deriva todo lo demás. El problema de la «desconocida raíz común» kantiana es que lejos de eliminar la incognoscibilidad de la «cosa en sí», no hace sino desplazarla desde el afuera de la sensibilidad hasta el interior de la razón, introduciéndola ahí donde menos cabida tendría para la mentalidad idealista, y estableciendo un límite (y, por tanto, una finitud) en la que sería la sede misma de la infinitud.

He aquí lo que Hegel denomina «la absurda inconsecuencia kantiana [die Kantische gedankenlose Inkonsequenz]»¹⁴, cuya presencia analiza en todos los niveles de la *KrV*: en la «Estética», donde aparece bajo la forma de la mencionada incognoscibilidad de la «cosa en sí»; en la «Analítica», donde reaparece en el concepto de una verdad limitada a los conceptos del entendimiento y al orden de lo fenoménico; y en la «Dialéctica», donde se declara el carácter ilusorio de las Ideas de la razón.

Especialmente escandalosa resulta, para Hegel, la inconsecuencia consistente en afirmar un concepto de verdad que no atiende a la naturaleza de las cosas mismas, sino a las apariencias fenoménicas, así como un concepto de entendimiento que no conoce más que fenómenos y que, según las palabras del propio Hegel, «es él mismo fenómeno y nada en sí»¹⁵. Pero donde la inconsecuencia kantiana alcanza su paroxismo es en el tratamiento de la razón, que no sólo se ve limitada en el uso teórico, sino también gravemente humillada en el uso práctico: la filosofía crítica no se conforma únicamente con negar a la razón el conocimiento (*Erkenntnis*)

14 *WW* 20, p. 388 / III, p. 462.

15 *WW* 2, p. 313 / [*Fe y saber*] pp. 73-74: «[...] auch ein Verstand, der nur Erscheinungen und ein Nichts-an-sich erkennt, selbst Erscheinung und nichts an sich ist»; *WW* 20, p. 350 / pp. 430-431: «Nach Kant sind nun in der Erfahrung zwei Bestandstücke: einerseits das Empirische, die Wahrnehmung; andererseits das zweite Moment, die Kategorie [...]. Kant knüpft aber daran, dass die Erfahrung nur *Erscheinungen* fasst und dass wir durch die Erkenntnis, die wir durch Erfahrung haben, nicht die Dinge erkennen, wie sie an sich sind. [...]. Ein sonderbarer Widerspruch.»

de las Ideas¹⁶, instaurando una razón «incapaz de conocer lo racional»¹⁷, sino que la somete también a un imperativo y a unos ideales puramente abstractos, que no tendrían más que un valor puramente subjetivo, incurriendo con ello en la inconsecuencia de tratar como algo irrealizable aquello que debería mover la voluntad a obrar y, en este sentido, a objetivarse. Así lo expresa Hegel en un pasaje de *Fe y saber* que no oculta su indignación:

«Tras haber pisoteado la razón y tras el correspondiente júbilo del entendimiento y de la finitud, al haberse decretado como absoluto a sí mismos, la finitud se presenta a sí misma también como la más elevada abstracción de la subjetividad o de la finitud consciente, en su forma positiva, y se llama entonces *razón práctica*.»¹⁸

La razón práctica kantiana aparece así como la máxima expresión de la inconsecuencia que atraviesa los diferentes niveles de la *Crítica*, cuyo denominador común Hegel identifica como una grave tergiversación de las relaciones lógicas existentes entre lo finito y lo infinito: en la filosofía de Kant, lo finito es peraltado e idolatrado como lo único verdadero y, por tanto, absoluto, a la vez que lo absoluto es denigrado y encorsetado en limitaciones propias de la finitud. Ello requiere una doble intervención por parte de Hegel: frente a la absolutización de la finitud que tiene lugar en la «Analítica», el crítico de Kant reivindica el principio idealista de *la idealidad* de lo finito¹⁹ y la negatividad que pone en marcha la dialéctica;

16 *KrV*, B595-596: «Ideen aber sind noch weiter von der objektiven Realität entfernt als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich *in concreto* vorstellen ließen. Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.»

17 *WW* 5, p. 52 / I, p. 205: «Es ist dies Resultat, in *seiner positiven Seite aufgefasst*, nichts anderes als die innere *Negativität* derselben, als ihre sich selbst bewegende Seele, das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt. Aber sowie nur bei der abstrakt-negativen Seite des Dialektischen stehengeblieben wird, so ist das Resultat nur das Bekannte, dass die Vernunft unfähig sei, das Unendliche zu erkennen; —ein sonderbares Resultat, indem das Unendliche das Vernünftige ist, zu sagen, die Vernunft sei nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen.»

18 *WW* 2, p. 321 / [*Fe y saber*] p. 79.

19 Por lo que al nivel de la «Estética trascendental» se refiere, el programa hegeliano pasa por radicalizar el postulado de la idealidad del espacio y del tiempo, en el que Hegel reconoce la esencia especulativa de toda verdadera filosofía, que para él no es otra cosa

frente al abajamiento de lo absoluto que tiene lugar en la «Dialéctica», reivindica el carácter incondicionado de la Idea y la infinitud de una razón capaz de pensarse a sí misma y devenir sujeto al final y como resultado de su despliegue dialéctico. Mientras que lo primero permite superar el «dualismo»²⁰ que recorre la filosofía kantiana y que Hegel llega a calificar de «deleznable» (*abscheulich*)²¹, lo segundo permite superar la oscuridad de la «desconocida raíz común» kantiana, que considera impropia de un fundamento absoluto sobre el que poder edificar el verdadero Sistema del Espíritu.

Al declarar la idealidad de lo finito y promover su superación, el idealismo pretende extraer el diamante especulativo de las inconsecuencias que lo apresan en los diferentes niveles de la *Crítica*, permitiendo que la razón alcance el cielo especulativo de la verdad y de la Idea. Como no podría ser de otra manera, ello implica trastocar por entero el orden de la *Crítica*, rebajando, de un lado, la «Analítica trascendental» a una «dialéctica (negativa) de la ilusión», y elevando, de otro, la «Dialéctica trascendental» a una «lógica (especulativa) de la verdad». La primera operación implica convertir lo que Kant concebía como una «lógica de la verdad» en una «sofística de la ilusión», convirtiendo la «Analítica» en una dialéctica donde las categorías del entendimiento sucumben y derraman, como en el altar de los sacrificios, su néctar especulativo. Ese néctar fluye libre en la pregunta conductora de la «Analítica» kantiana, hasta solidificarse en el concepto kantiano de verdad:

«¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Este problema no expresa otra idea de que en el juicio sintético sujeto y predicado, aquél lo particular, éste lo universal, aquél en la forma del ser, éste en la forma del pensamiento, ambos diversos [Ungleichartige], son a la vez idénticos *a priori*, esto es, absolutamente. Sólo la

que «idealismo». *WW* 5, p. 172 / I, pp. 197-198 [Mondolfo]: «Der Satz, daß das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist.»

20 *WW* 2, p. 314 / [Fe y saber], p. 74: «Ein solcher formaler Idealismus, der auf diese Weise einen absoluten Punkt der Egoität und ihres Verstandes einerseits und absolute Mannigfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite setzt, ist ein Dualismus.»

21 *WW* 20, p. 355 / III, p. 435: «Es [die Seele] [...] nur durch seine Gedanken erkannt [wird]; was aber es an sich ist, davon können wir daraus nicht den geringsten Begriff haben. (Eine abscheuliche Unterscheidung! Der Gedanke ist [doch] das Ansich.»

razón es la posibilidad de ese poner, pues no es otra cosa que esa identidad de tales términos heterogéneos [Ungleichartigen].»²²

Al reunir los extremos de la sensibilidad y el entendimiento, de la intuición y el concepto, la pregunta kantiana apunta a una síntesis originaria de los opuestos que debe poder tener lugar *a priori*, pues de ella depende precisamente la posibilidad del conocimiento en general. En la medida en que sigue la pista de esta síntesis absoluta, la filosofía de Kant es verdadero idealismo²³, pero deja de serlo desde el momento en que limita la validez de esta síntesis a los fenómenos. Al incorporar esta restricción, la síntesis sobre la que debía reposar la posibilidad del conocimiento en general acaba implicando la imposibilidad del conocimiento racional:

«La verdadera idea racional se encuentra expresada en la fórmula: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* Le ocurrió sin embargo a Kant lo mismo que él reprocha a Hume, precisamente que esa tarea de la filosofía no la pensó con suficiente determinación y en toda su generalidad, sino que únicamente permaneció en el sentido externo y *subjetivo* de esa pregunta, a partir de ahí creyó concluir que es imposible un conocimiento racional. Y a partir de esa conclusión todo aquello que se llama filosofía debería tenerse por una ilusión de un pretendido conocimiento racional.»²⁴

Si debe proporcionar la condición de posibilidad del conocimiento racional, la síntesis por la que pregunta la «Analítica» kantiana no debe limitarse a reunir los extremos de la intuición y el concepto en la unidad del Objeto, sino los extremos del Objeto y el Sujeto en la unidad del Sujeto(-Objeto) absoluto (o Idea). Si ha de formar parte de una unidad absoluta, el Objeto no puede ser algo separado del Sujeto, sino una representación de la Conciencia natural, en la que ésta no ha llegado a reconocer todavía su propia esencia enajenada. En estos términos, cabe reformular la mencionada inconsecuencia kantiana diciendo que, en ella, «el sujeto no puede ser nunca el sujeto». He aquí la paradójica fórmula con la que Marzoa viene a resumir la objeción de Hegel al criticismo kantiano

²² *WW 2*, p. 304 / [*Fe y saber*] p. 67.

²³ *Ibid.*, p. 303 / p. 66: «[...] und die Kantische Philosophie hat das Verdienst, Idealismus zu sein, insofern sie erweist, daß weder der Begriff für sich allein noch die Anschauung für sich allein etwas, die Anschauung für sich blind und der Begriff für sich leer ist, und daß die endliche Identität beider im Bewußtsein, welche Erfahrung heißt, ebensowenig eine vernünftige Erkenntnis ist.»

²⁴ *Ibid.*, p. 304 / p. 67.

y las filosofías de la reflexión en general, y que no hace sino expresar la contradicción que supone pretender expresar el Sujeto absoluto en la forma finita del enunciado, en la que el sujeto no puede ser más que una determinación abstracta, que permanece contrapuesta a la determinación del predicado. En esta estructura (cuya escisión recuerda a la de la conciencia natural) la síntesis buscada por el idealismo queda relegada a la cópula, cuyo significado está siempre ya presupuesto en el enunciado y no puede ser tematizado, por tanto, como sujeto del mismo:

«[...] eso único [, el sujeto absoluto expresado en la cópula], por ser aquello de lo que se trata en todo enunciar válido en cuanto tal, precisamente por eso no puede ser aquello de lo que se trata en enunciar alguno, no puede ser el sujeto de enunciado alguno; por ser siempre ya el sujeto, no puede ser nunca el sujeto.»²⁵

Comoquiera que la forma del enunciado es vehículo indispensable de un pensamiento carente de intuición intelectual, Marzoa considera la inconsecuencia en cuestión como algo inherente a la finitud de la razón y, en este sentido, como una «consecuente inconsecuencia»²⁶. Afirmar lo contrario, pasaría por afirmar la existencia de una intuición absoluta, como de hecho hace Fichte al afirmar la autoidentidad del Yo. La naturaleza pretendidamente unitaria de este principio y su capacidad para derivar la escisión de la reflexión es, sin embargo, lo que Hölderlin cuestiona en 1795, proporcionando con ello el punto de partida del idealismo absoluto de Hegel. Y ello no sólo en el sentido general y meramente doxográfico de proporcionar una pieza más en el puzle de influencias que configuran su filosofía, sino en el sentido fuerte de ser, según las palabras de Marzoa,

«el interlocutor no declarado de lo más central del sistema hegeliano en su forma más definitiva y contundente, o incluso, si se me permite de entrada una expresión provocadora, de Hölderlin como el quizá único hipotético lector competente y destinatario inconfesado de la *Ciencia de la lógica*, más allá del hecho de que la cronología de la incomunicación de Hölderlin impidiese de facto esa lectura.»²⁷

El presente trabajo comparte con Marzoa el reconocimiento de la influencia hölderliniana en este sentido fuerte, considerando la lógica hegeliana como el ámbito donde ésta podría haber dejado su huella más

25 F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995, pp. 20-21.

26 Cf. *infra*: nota 35.

27 F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 13.

profunda. A continuación, perseguiremos las marcas de esta influencia al nivel de la cosa misma, relegando a un segundo plano la posible influencia subjetiva o psicológica que ésta podría haber tenido en la persona de Hegel. Partiendo de esta premisa, (1) empezaremos analizando la crítica de Hölderlin a Fichte implícita en «Juicio ser»; (2) analizando en un segundo momento la asunción de esa crítica por parte de Hegel en la *Ciencia de la lógica* [*WdL*]; (3) para aducir finalmente algunas reservas a la lectura de Marzoa referentes a: a) la interpretación de la autosupresión de la reflexión que tiene lugar en el Concepto como una mera negación de la reflexión; b) la consiguiente identificación de esa autosupresión y de la vaciedad del método con la nada del comienzo lógico; c) la interpretación del círculo lógico como un camino que conduciría de una nada a otra, y que no consistiría más que en la autosupresión de la reflexión presente ya en el comienzo.

I.2. JUICIO Y SER COMO CRÍTICA DEL IDEALISMO DE FICHTE:

EL «OXÍMORON DE LA REFLEXIÓN ABSOLUTA»

La tesis central de *Juicio y ser* es que el Yo no puede ser el principio absoluto buscado por Fichte, toda vez que tras su aparente autoidentidad se esconde una escisión irreductible. Esta escisión es la que asoma en la ecuación «Yo=Yo»: la presunta identidad aparece en ella bajo la forma de una igualdad y, por tanto, de una diferencia; la igualdad del «Yo=Yo» presupone la escisión del Yo consigo mismo que, para constituirse como autoidentidad, debe objetivarse y reconocerse a sí mismo en lo otro de sí mismo. Será Hegel quien sacará las últimas consecuencias de este descubrimiento, asumiendo que lo que Fichte concibe como contraposición entre el Yo y el no-Yo no sería, en realidad, sino la escisión que el Yo (la Conciencia) encuentra en sí mismo y a través de cuya superación acabará retornando a sí mismo²⁸.

El resultado es un Sujeto que nada tiene que ver ya con la identidad arreflexiva del Yo (*Ich*) fichteano, sino con la reflexividad dialéctica del

28 M. Carbó Ribugent, «Juicio y ser. Kant y Fichte en la encrucijada hacia el romanticismo», *Revista de estudios sobre Fichte*, 6, 2013, p. 2: «[...] según Hölderlin la expresión fichteana “Yo soy Yo” expresa en realidad la partición y no, como Fichte sostiene, la unidad de sujeto y objeto. Según Hölderlin este juicio es el ejemplo más pertinente de la partición originaria teórica, es decir, aquella en que el segundo Yo, es en realidad “el No-Yo” en sentido de objeto teórico.»

Sí mismo (*Selbst*) hegeliano. En tanto que resultado de la dialéctica, esta autoidentidad reflexiva aparece al final, y no al principio del camino, como afirmaba Hölderlin. Si, a pesar de todo, se insistiera en defender el carácter originario de esta reflexión, ello sólo podría ser al precio de asumir un principio diferente de la pura identidad, protagonizado por la diferencia. Desde esta perspectiva, el error de Fichte consistiría en haber interpretado la igualdad «Yo=Yo» como un juicio analítico, omitiendo la síntesis y, por tanto, la diferencia que se oculta tras ella. De ahí que, lejos de haber encontrado un principio absoluto capaz de reducir la dualidad que atraviesan la filosofía kantiana, no haga sino confirmarla al nivel más profundo del fundamento: en el interior mismo del Sujeto, que se descubre como «Sí mismo» o «reflexión».

Así es como la reflexión se confirma en el lugar mismo del principio absoluto buscado por Fichte, bien entendido que *ello no significa para Hölderlin que ella sea ese principio*. Así debe ser, en efecto, mientras la palabra sea tomada en su sentido idealista, como aquello a lo que se reduce y a partir de lo cual se genera la diferencia. Ello permite afirmar, en efecto, la escisión en el principio, *mas no como principio*, pues ni la reflexión puede ser el principio, ni su presencia en el principio puede ser tenida como lo absoluto, *sino más bien como la confirmación de su imposibilidad*. No debe extrañar, por tanto, que Hölderlin no se refiera a ella como «escisión absoluta», sino como «escisión (o partición) originaria» (*Ur-teilung*).

La coincidencia de esta expresión con la palabra alemana para designar el juicio (*Urteil*) no es en modo alguno casual, habida cuenta que la estructura sujeto-predicado es la manera en que la escisión en cuestión aparece en el lenguaje natural. El verbo cópula que articula (une y separa) ambas determinaciones es la más clara expresión de la misma; de ahí que Hölderlin se refiera también a la «escisión originaria» mediante la palabra «ser» (*Sein*)²⁹. De esta manera, confiere a la sustantivación del verbo cópula

29 Aunque el propósito de este trabajo es discutir la interpretación que Marzoa hace de la lógica hegeliana y, en consecuencia, asumimos de entrada su lectura de *Juicio y ser*, considero oportuno hacer constar la originalidad de su interpretación del «ser» (cf. notas 31 y 34) con respecto a la línea de interpretación dominante entre los estudiosos de Hölderlin, según la cual la palabra en cuestión no apuntaría tanto a la escisión del juicio, cuanto a una unidad previa a dicha escisión que sería objeto de la intuición intelectual. Tal es la línea de lectura inaugurada por D. Henrich (Cf. «Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus», *Hölderlin Jahrbuch*, 14) y mantenida

un significado diferente del que Hegel le atribuirá en la *WdL*. Ello no pasa desapercibido para Marzoa, cuando afirma que el significado de la palabra «*Sein*» «no es válido para el «ser» con el que empieza la lógica de Hegel»³⁰: éste no tiene el significado de la reflexión, sino de la inmediatez arreflexiva que Fichte quería elevar a principio del Sistema, y es designada por Hölderlin mediante fórmulas como «*Seyn schlechthin*» o «*Seyn, im einzigen Sinne des Worts*»³¹

por especialistas como M. Frank («Hölderlin y el primer romanticismo filosófico», *Sileno*, 4, 1998, pp. 16-17) o Ch. Jamme («La evolución filosófica de Hölderlin», *loc. cit.*, pp. 37-38), en clara sintonía con las premisas de la *Vereinigungsphilosophie* y la recepción de Spinoza que la inspira. Frente a esta influencia, ciertamente presente en el pensamiento del joven Hölderlin, la lectura de Marzoa destaca más bien la que Kant ejerció también durante esa misma etapa; sigue con ello la estela de la interpretación heideggeriana, en la que el motivo de la intuición intelectual se ve desplazado por el del rechazo del poeta al proyecto idealista de lo absoluto y a la abstracción del pensamiento filosófico en general. 30 F. Martínez Marzoa, «*Seyn* y *Ur-teilung*», *El inicio del idealismo alemán*. Madrid: Complutense-UNED, 1996, p. 341: «La legitimación que he dado del empleo del verbo cópula por el Hölderlin temprano, o sea, la respuesta a la cuestión de cómo el verbo que significa la *Ur-teilung* es el que significa lo que en la *Ur-teilung* (esto es: siempre ya) ha quedado atrás, no es válida para el “ser” con el que empieza la lógica de Hegel. Correré el riesgo de emplear una fórmula: el “ser” del comienzo de la lógica hegeliana pretende significar no un haber quedado algo atrás, sino lo que positiva y efectivamente hay en la cópula misma, lo que positiva y efectivamente queda cuando la cópula se queda sola, a saber, pues, nada, precisamente nada, hasta tal punto que, si digo que precisamente nada, es para insistir en que la pura vaciedad asume el carácter de determinación y para recordar que el propio Hegel resume en algún momento todo el camino de *Sein* a *Dasein* diciendo que la indeterminación y ausencia de cualidad tiene lugar sólo en contraposición a lo determinado o cualitativo y que, por lo tanto, al contraponérsele algo, es ella misma ya determinación y cualidad». Cf. también: F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995, pp. 47-48.

31 *Ibid.*, pp. 31-33: «Por alguna razón, sin embargo, la palabra *Sein*, o sea, ciertamente el verbo cópula, pues esa palabra en ningún caso es otra que el verbo cópula, tiene en el texto al que estamos aludiendo y en algún otro de por los mismos meses, huidizamente, un alcance que nunca podría tener de manera sistemática y terminológica; hasta tal punto es perceptible la anomalía que Hölderlin se ve empujado a señalar este empleo de “ser” introduciendo algún complemento que no añade ni quita nada al significado mismo, pero que aporta algo así como un toque de atención; en el texto que en primer lugar hemos citado lo hace diciendo *Seyn schlechthin* (“ser pura y simplemente”, “ser *simpliciter*”), mientras que en [...] [el] prólogo a la penúltima versión de *Hiperión* hace eso mismo repitiendo tres veces la expresión *Seyn, im einzigen Sinne des Worts* (a la vez “ser, en el único sentido de la palabra” y “ser, en el sentido único de la palabra”), donde el adjetivo *einzig* reúne en su significado dos aspectos: por una parte, que se trata del “Único” sentido

«Ser [en el sentido del verbo cópula, del “es”] expresa ligazón del sujeto y el objeto. / [...] / Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo Yo soy yo, entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación deba ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo. ¿Cómo puedo decir “¡Yo!” sin conciencia de mí mismo?, ¿pero acaso es posible la conciencia de mí mismo?; es posible porque yo me pongo enfrente, frente a mí mismo, me separo de mí mismo y, pese a esta separación, en lo puesto enfrente me reconozco como lo mismo. Pero ¿en qué medida como lo mismo? Puedo, tengo que preguntar así; porque, en otro respecto, se ha puesto enfrente de sí. Por lo tanto, la identidad no es una unión del objeto y el sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; por lo tanto, la identidad no es = el ser absoluto.»³²

La identidad expresada en la cópula del juicio es sintética, toda vez que presupone la diferencia entre las determinaciones del sujeto y el predicado. Al interpretarla como una identidad analítica, Fichte pone el acento en uno sólo de sus aspectos, olvidando que la cópula no podría poner la identidad en cuestión si las determinaciones del juicio no fueran por principio diversas: si la cópula puede *poner* la unidad es justamente porque *presupone* la escisión y, comoquiera que esa escisión debe ser previa (debe estar presupuesta), ella es ciertamente «anterior» u «originaria». Antes que unidad o relación, el juicio es, por tanto, «escisión» o «partición originaria»:

«Juicio es en el más alto y más estricto sentido la originaria separación del objeto y el sujeto unidos del modo más íntimo en la intuición intelectual, es aquella

que se le reconoce al verbo “ser” usado de manera absoluta, uso que no comporta que deje de ser precisamente el verbo cópula, sino sólo que en cierto momento cometemos la impertinencia de usarlo *schlechthin*, impertinencia que expresa el carácter impertinente del intento de designar eso que en ese momento en efecto se intenta designar, y, por otra parte, que se trata no ya del único sentido, sino de aquel sentido que tiene la particularidad de ser único, de no ser repetible *ad libitum* ni sistematizable. [...] En los dos casos se trata del verbo cópula, porque no podría tratarse de ninguna otra cosa cuando de lo que se trata es de “ser”, pero mientras que con el uso hölderliniano el problema que tenemos es el de cómo percibir en el sentido del verbo cópula aquello que precisamente es lo que queda atrás en el uso normal de ese sentido y de ese verbo, por el contrario lo esencial para entender cómo empieza la lógica de Hegel es ser capaz de quedarse con la mera cópula, con sólo lo que en ella efectivamente y positivamente hay, con lo que positivamente y efectivamente queda cuando ella queda sola, es decir, ser capaz de quedarse precisamente con nada; hasta tal punto que, si digo “precisamente con nada”, es para insistir en que es la pura vaciedad lo que asume el carácter de determinación.»

32 F. Hölderlin, *op. cit.*, p. 28.

separación mediante la cual –y sólo mediante ella– se hacen posibles objeto y sujeto, es la partición originaria [*Ur-Teilung*].»³³

El prefijo «*Ur-*» indica el carácter originario e incondicionado que Hölderlin quiere atribuir a la diferencia que asoma en el juicio. De esta manera, parece conferir a la escisión el carácter absoluto del principio buscado por el idealismo. Pero puesto que la escisión no puede ser principio de nada, la *Urteilung* debe ser interpretada como la negación de dicho principio. El argumento de Hölderlin procede en este punto por reducción al absurdo: afirma que la escisión sería *lo único absoluto*, pero sólo para concluir que, si lo único absoluto es la partición, entonces *no hay absoluto en el sentido fichteano de la expresión*³⁴. Así es como rompe la ecuación fichteana que identificaba «absoluto», «sujeto» e «identidad»: si quiere ser verdaderamente originario, el sujeto no puede basarse en la mera identidad del *Ich*, sino en la mismidad reflexiva del *Selbst*, lo que necesariamente implica presuponer la escisión del juicio³⁵, que es lo más contrario a la

33 *Ibid.*, p. 27.

34 F. Martínez Marzoa, «Hegel», *Historia de la filosofía*, II. Madrid: Istmo, 2003, p. 175: «No cabe entender que con la crítica que hemos citado Hölderlin remitiese lo absoluto a “antes” de la reflexión. En primer lugar, porque no parece que Hölderlin dude de la consistencia de la argumentación fichteana que conduce del punto de vista de lo absoluto a la abstracción de la reflexión, de modo que lo uno es solidario de lo otro. Pero, además, porque lo que nos dice la crítica hölderliniana es que la reflexión es, por su misma noción, un cierto haber-dejado-atrás algo; [...]. La crítica se dirige contra la noción misma de absoluto. Se acepta que toda validez es reflexión, que todo poner, establecer toda tesis en el más amplio sentido, es la autorreferencia, que posición, establecimiento de un *quid*, es autoposición, y por eso mismo se dice que toda validez es ya la ruptura o pérdida de algo, el haber dejado atrás algo; lo cual es todo lo contrario de invitar a situarse un paso más atrás, en eso que se habría dejado atrás, ya que eso cuyo quedar-atrás es la reflexión solo se menciona precisamente como aquello que en la reflexión queda atrás, como la áthesis (el no poner), de modo que no puede ser cuestión de posición “en” ese ámbito, ni “de” ahí “deriva” algo.»

35 F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 1995, pp. 29-30: «Consiste, como es sabido, en hacer notar que el carácter de la autorreferencia excluye por sí solo que la estructura en cuestión pueda ser a la vez el *hypokeímenon*, puesto que autorreferencia presupone ya desdoblamiento, de modo que, en efecto, el sujeto no puede ser el sujeto porque la estructura única que podría y en principio debería ser el sujeto es la misma que por principio no puede serlo. Este modo de expresión de la crítica no tiene en sí mismo nada de especialmente kantiano, pero no sólo lo que demuestra es precisamente la legitimidad de la consecuente inconsecuencia, sino que además se identifica de manera expresa en el mismo texto con temas que sí

identidad que Fichte quiere elevar a lo absoluto. Se sigue de ahí la paradoja de que si el Yo (entendido como *Selbst* o reflexión) es lo absoluto, entonces no hay absoluto en el sentido fichteano. Lo decisivo para Hölderlin reside, por tanto, en entender el Yo como reflexión, y no a la manera de la identidad analítica de Fichte. La paradoja en cuestión podría resumirse, por tanto, en lo que cabe denominar «oxímoron de la reflexión absoluta»: *si (como dice Fichte) el Yo es absoluto, entonces no es reflexión*³⁶, *pero si lo único que hay es (como dice Hölderlin) la reflexión, entonces ni hay absoluto, ni hay fundamentación absoluta en el sentido idealista de la expresión.*³⁷ He aquí la paradoja que Marzoa formula en los siguientes términos:

son kantianos. La vía por la que comparece esta conexión es el valor expresivo que en este momento adquiere la falsa etimología (falsa como etimología, pero sincrónicamente eficaz en la lengua) de la palabra *Urteil*, *Ur-teilen*, *Ur-Teilung*. Para entender el valor que esto tiene precisamente en Hölderlin, hay que insistir en que aquí –y no necesariamente en todos los diversos usos que esto de la *Ur-Teilung* tendrá en la historia del idealismo– el significado no es meramente el de partición o escisión primera u original, esto es, el de que “antes” de eso no habría partición, sino el de partición originaria en sentido fuerte, es decir, partición que es sencillamente el origen de toda validez, de toda cosa; no es sólo que «antes» no haya partición, sino que “antes” de la partición no hay cosa sencillamente no “hay”.»

36 Y si no es reflexión entonces no es Yo, ni es conciencia. Podemos resumir esta reducción al absurdo que Hölderlin dirige contra el idealismo en la siguiente paradoja: *si lo absoluto es Yo*, entonces no es absoluto, sino reflexión; *pero si el Yo es absoluto*, entonces no hay Yo (ni, por tanto, conciencia), y ese absoluto es (para mí) nada. Este segundo hemistiquio de la paradoja es lo que Hölderlin expone en su carta a Hegel del 26 de enero de 1795: «Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza) contiene toda la realidad, es todo, y fuera de ella no hay nada. No hay, por tanto, para ese absoluto Yo ningún objeto, pues delo contrario no contendría toda la realidad en él. Sin embargo, una conciencia sin objeto no es pensable, y si yo mismo soy un objeto, entonces soy necesariamente limitado, debería estar en el tiempo, es decir, no absoluto, de modo que no es pensable en el absoluto yo ninguna conciencia. Como absoluto yo no tengo ninguna conciencia, y en la medida en que no tengo conciencia, en esa medida soy nada (para mí), es decir, el absoluto Yo es nada para mí.» (G. W. F. Hegel, *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Madrid: F.C.E., 2014, p. 57)

37 De hecho, la identidad no sólo es incompatible con el Yo (entendido como *Selbst*), sino también con la idea misma de principio, pues «principio» es, por definición, aquello a partir de lo que algo comienza y, por así decir, se principia. Aparece ahí una dualidad entre el principio y lo principiado, entre lo incondicionado y lo condicionado, de todo punto irreductible a la identidad del juicio analítico (Yo = Yo) en el que Fichte quiere sustentar su Sistema de la ciencia. En tanto que simple e indivisa, la identidad en cuestión es ciertamente inmediata y, en este sentido, incondicionada, pero no el principio (*Prinzip*)

«El desafío y la crítica hölderlinianos pueden, con los recursos que ahora he introducido, decirse así: Hölderlin no pone en duda ni que el pleno concepto del sujeto implica que la estructura “reflexión” asuma ella misma el carácter del *hypokeímenon* ni que esa unidad, a saber, la unidad de la estructura “reflexión” y el carácter de *hypokeímenon*, si hay alguna manera de que tal unidad pueda darse, constituye el típico posible concepto de un absoluto; sobre esta base Hölderlin plantea el problema decisivo al constatar que precisamente la estructura reflexión excluye el carácter de *hypokeímenon*. El modo en que la crítica de Hölderlin se formula de entrada no tiene ninguna marca particularmente kantiana; dice que ya el carácter de autorreferencia excluye que la estructura en cuestión pudiese a la vez ser *hypokeímenon*, porque autorreferencia supone de alguna manera duplicación o escisión, de modo que aquella estructura que se requerir para el pleno concepto de sujeto y que habrá de hacer posible la noción de absoluto resulta a la vez no poder proporcionar ni un absolutamente primero ni un absolutamente uno y, por lo tanto, resulta no valer para noción alguna de absoluto.»³⁸

I.3. LA CIENCIA DE LA LÓGICA COMO ASUNCIÓN DE LA CRÍTICA DE HÖLDERLIN A FICHTE: LA TESIS DE F. MARTÍNEZ MARZOA

Podemos resumir lo dicho hasta el momento recordando que, en lo que a la construcción del idealismo se refiere, la figura de Hölderlin es relevante en dos sentidos: en un sentido positivo, por haber proporcionado el

reclamado por Fichte, sino únicamente comienzo (*Anfang*). Esta diferencia es lo que Hegel incorporará al idealismo de Fichte para superar la crítica de Hölderlin. Si, como quiere Fichte, el sujeto ha de ser principio, se requiere entonces que deje de ser idéntico a sí mismo (que deje de *ser* el sujeto en este sentido), para salir de sí mismo y retornar a sí a partir de lo otro de sí mismo (*deviniendo* así Sujeto, en el sentido de la reflexión). Esto es lo que, en cierta manera, parece ocurrir en el juicio sintético *a priori*, donde la esencia del sujeto es expresada y manifestada en la determinación del predicado: al expresar la esencia del sujeto, el predicado se identifica con el sujeto, pero no sin diferir a la vez de él, obligando al sujeto a salir de sí mismo y entablar una suerte de diferencia consigo mismo. El resultado es la identidad sintética (mediada, reflejada, etc.) del Sujeto, que difiere sustancialmente de la identidad simple del Yo que Fichte quiere elevar a principio del Sistema. Frente a esa identidad pura y arreflexiva, en la que «sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte, [...] [sino] de modo que absolutamente ninguna porción puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser un *ser puro y simplemente*» (F. Hölderlin, *op. cit.*, p. 28), Hegel reivindica una identidad sintética y reflexiva, en la que el sujeto no puede identificarse sin salir de sí mismo, ni tampoco retornar a sí mismo sin reconocerse en lo otro.

38 F. Martínez Marzoa, «*Seyn y Ur-teilung*», Market, O. y Rivera Rosales, J. (coords.): *El inicio del idealismo alemán*. Madrid: Complutense-UNED, 1996, p. 339.

primer impulso al idealismo mediante los conceptos de «reconciliación» y «amor» que tanto influirán en Schelling y Hegel; pero también en un sentido negativo, por haber anticipado el escollo en el que naufragarán tanto el idealismo subjetivo de Fichte, como la filosofía de la identidad de Schelling, y que el idealismo absoluto de Hegel consistirá en superar. El primer punto ha sido satisfactoriamente explorado por D. Henrich en diversos ensayos³⁹. El segundo es el que me propongo analizar en este apartado, siguiendo el hilo conductor trazado por los estudios de Marzoa, ateniéndome muy especialmente al opúsculo titulado *Hölderlin y la lógica hegeliana*, en el que el filósofo español propone entender la *Ciencia de la lógica* de Hegel como una asunción de la crítica de Hölderlin a Fichte basada en dos puntos fundamentales:

«[...] punto primero, que sólo puede haber absoluto si la reflexión misma tiene carácter de absoluto, y sólo a continuación, punto segundo, que la reflexión no puede ser absoluto, con lo cual se critica la pretensión misma de absoluto. La noción de absoluto es, como ya en su momento dijimos, que el sujeto sea efectivamente sujeto, lo cual habíamos explicitado como: que la reflexión sea *hypokeímenon*. La posición de Hölderlin es reconocer *schlechthin, simpliciter*, lo que antes he llamado la consecuente inconsecuencia.»⁴⁰

Frente a este programa, el idealismo de Hegel se presenta como una reivindicación de la reflexión absoluta que niega la crítica implícita en ambos puntos, pero sin oponerse frontalmente a ellos: la dialéctica hegeliana asume su contenido como si de un presupuesto inmediato se tratara, pero sólo para conducirlo hasta sus últimas consecuencias, superarlo internamente e integrarlo en el seno de un punto de vista más elevado. Por lo pronto, esto significa que tanto Hölderlin como Hegel coinciden en afirmar: 1) que lo único que puede ser llamado «absoluto» es la reflexión, y 2) que si la reflexión es lo único absoluto, entonces no hay absoluto (en el sentido fichteano de la expresión)⁴¹. Al aceptar ambos presupuestos, el

39 Cf. Bibliografía.

40 F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 36.

41 *Ibid.*, pp. 36-37: «La pretensión de Hegel es: no hacer esto, no renunciar a la noción de absoluto, no renunciar a que el sujeto sea efectivamente sujeto y, sin embargo, a la vez, incluir en su posición ambos puntos de la crítica de Hölderlin. Así, el punto primero es lo que se manifiesta en que, finalmente, la problemática de su propia posición de Frankfurt llevará a Hegel a admitir, no sabemos si recordando a Hölderlin o por cuenta propia, pero en todo caso de acuerdo con el citado punto primero, que, en efecto, sólo

idealismo hegeliano asume de entrada el denominado «oxímoron de la reflexión absoluta», *mas no sus implicaciones en la crítica de Hölderlin*, pues mientras que tal oxímoron significaba para éste la reducción al absurdo del proyecto idealista, para Hegel no representa más que un obstáculo susceptible de ser superado dialécticamente y de cuya reconciliación debe salir reforzado el idealismo. En cierta manera, cabe decir que Hegel acepta la negación del idealismo implícita en la crítica de Hölderlin, *sólo que no en el sentido de la negación abstracta, sino en el de la negación determinada* que, lejos de conducir a su cancelación, conduciría más bien a su definitiva asunción en el seno del «idealismo absoluto».

Lo decisivo para Hegel reside, por tanto, en encontrar la manera de evitar que la crítica del idealismo subjetivo formulada por Hölderlin acabe conllevando una crítica del idealismo en general; lo que desde el punto de vista hegeliano significaría tanto como una crítica de la filosofía misma. Esta consecuencia puramente negativa y escéptica, sobre la que se funda la predilección de Hölderlin por la poesía frente a la filosofía, es lo que Hegel no está dispuesto a aceptar del argumento de su amigo, y contra lo que dirigirá todo el arsenal de su dialéctica especulativa. Sólo una consideración parcial de esa dialéctica, demasiado apegada al lado racional-negativo de la misma, podría interpretar la disolución de la finitud (y, por tanto, de la reflexión) que ahí acontece como una mera negación que desembocaría en la nada, y para la que no habría más absoluto que esa nada. En este resultado puramente negativo parece encallar, sin embargo, la lectura de Marzoa, precisamente ahí donde afirma que la negación dialéctica, al quedarse sola en el desenlace de la Idea absoluta, no sería ya negación propiamente dicha, sino pura vaciedad:

«Ahora bien, si, como acaba de verse, todo ha de ser el autosuprimirse de la reflexión misma, porque en cuanto autosuprimirse es la reflexión absoluto, entonces a la pregunta de qué queda o qué resulta en ese autosuprimirse

puede haber absoluto, esto es, el sujeto sólo puede ser efectivamente sujeto, si la reflexión misma se pone como *hypokeímenon* y, por ende, como absoluto; pero Hegel quiere asumir también el punto segundo, la reflexión no puede ser *hypokeímenon*, y quiere asumirlo sin renunciar ni al primero ni a la pretensión de absoluto, con lo cual la única salida que queda será que pueda hacerse ver que la reflexión tiene lugar sólo autosuprimiéndose, que el movimiento que hemos llamado la reflexión tiene lugar sólo como su misma autosupresión; autosuprimiéndose es *hypokeímenon* y no hay *hypokeímenon* sino en el autosuprimirse de la reflexión.»

habrá de poder responderse que nada; la reflexión tiene lugar como su propio autosuprimirse en/a la pura vaciedad; por eso el “ser” ha de ser lo mismo que la nada entendida como la pura vaciedad, la -digamos- nada “lógica”, y eso es lo que antes, al contraponer el *Sein* de Hegel al de Hölderlin, hemos descrito como el sentido de la “mera” cópula, entendiendo bajo lo de “mera” el que se trata de lo que positivamente, efectivamente, hay en el verbo cópula cuando se queda solo a saber: en efecto, nada. El movimiento total de la lógica habrá, pues, de consistir en mostrar cómo ese *Sein* pura vaciedad que, como hemos dicho, resulta ser él mismo determinación, tiene su verdad en la reflexión, la cual a su vez consiste en su mismo autosuprimirse, autosuprimirse en el cual: se constituye como tal el sujeto y, a la vez, de nuevo se va a parar en la pura vaciedad, de modo que no queda resultado alguno, sino precisamente el proceso mismo de la lógica conduciendo, por así decir, de nada a nada.»⁴²

Al haber suprimido toda la finitud y quedarse sin nada que negar al final del camino dialéctico, la negación que hasta el momento constituía el alma de la dialéctica deja de ser negación para convertirse en nada⁴³. Asimismo, la mediación resultante de la negación dialéctica deja de ser mediación para retroceder a la inmediatez del comienzo: a la inmediatez de la pura nada en la que acabarían coincidiendo el final y el comienzo lógicos, cerrando con ello su peculiar decurso reflexivo en el círculo de la vacuidad absoluta que iría de una nada a otra, y que Marzoa identifica con el método de la Idea absoluta.

«El comienzo es la pura vaciedad, y eso es también el final, por cuanto no sólo nada queda más que la marcha, la *métodos*, sino que precisamente el final consiste en que la *métodos* misma venga a parar en *Sein*, sea *Sein*. El que el comienzo y el final sea eso responde en definitiva a que todo lo que hay es ni más ni menos que el movimiento expresado por la cópula. La lógica de Hegel muestra que la realización de esta pretensión comporta que la cópula misma en su contenido “positivo”, esto es, como la pura vaciedad, sea el comienzo -la inmediatez- y el final -la inmediatez recobrada-. A la vez, comporta que eso mismo, la cópula misma, aparezca dentro del sistema con el carácter del concepto (correspondiendo, pues, a la condición que el todo tiene como la autosupresión de la reflexión), pero no de cualquier manera como el concepto, sino precisamente como el momento negación del concepto; la inmediatez y la inmediatez recobrada resultan, pues, no ser tales, sino la negación, la cual, al quedarse sola, ya ni sería negación ni sería momento.»⁴⁴

42 *Ibid.*, pp. 37-38.

43 *Ibid.*, pp. 57-58.

44 *Ibid.*, p. 58.

Los dos últimos pasajes condensan la tesis de Marzoa sobre la lógica hegeliana como asunción de la crítica de Hölderlin a Fichte. Aunque su contenido es complejo y requiere todavía de un análisis pormenorizado, lo cierto es que permite empezar a entrever qué entiende Marzoa por tal «asunción». Al igual que Hölderlin, Hegel rechaza la concepción fichteana del principio absoluto: no es lo absoluto, sino la reflexión lo que estaría en el origen. Pero a diferencia de él, apuesta por el carácter absoluto de esta reflexión, recuperando así la tesis del idealismo, si bien no a la manera de Fichte. En primer lugar, porque lo absoluto no es entendido por Hegel como un producto de la intuición intelectual que estaría disponible a la manera de un comienzo inmediato (*Anfang*), sino como resultado de la mediación dialéctica⁴⁵. En segundo lugar, porque tampoco la reflexión es entendida a la manera de Fichte, como autoposición o autoafirmación del Yo, sino como autonegación o negación que se niega a sí misma y retorna a sí misma a partir de lo otro de sí misma.

En esta concepción de la reflexión como «autonegación» reside la clave de la respuesta de Hegel a Hölderlin en la *WdL* y, más concretamente, en la «Lógica subjetiva» o «Doctrina del Concepto», que es donde propiamente tiene lugar la inversión idealista de *Juicio y ser*: considerado a la luz del Concepto hegeliano, ya no cabe decir que si la reflexión es lo único absoluto entonces no hay absoluto, sino que precisamente porque la reflexión es lo único absoluto, entonces no hay (no únicamente al menos) reflexión en el sentido hölderliniano de la expresión: como «escisión originaria» o «*Urteilung*». Si la reflexión, entendida como autosupresión, es lo único absoluto en el sentido de lo único que hay, entonces lo único absoluto es el no haber eso que Hölderlin llama reflexión, sino más bien su disolverse en la inmediatez⁴⁶.

El problema de esta conclusión (¿precipitada?) es que choca con la evidencia de que tal inmediatez no puede ser ya, en realidad, como la primera,

45 Cf. *infr.* nota 64.

46 Parece como si la *WdL* invirtiera el planteamiento de *Juicio y ser*: éste venía a decir que si la reflexión es lo absoluto, entonces no hay absoluto (en el sentido de Fichte); aquélla, en cambio, que si lo absoluto es reflexión, entonces no hay reflexión (en el sentido de Hölderlin), sino la autosupresión de la reflexión. Pensada dialécticamente, la reflexión de Hölderlin consiste en el no ser de sí misma, en su propia autosupresión. Este movimiento de interna autonegación en el que la reflexión consiste y en cuyo despliegue consiste su devenir para sí y su constituirse como Sujeto, es lo único que verdaderamente hay en la *WdL* y lo único que en ella cabe llamar, por tanto, «absoluto».

ni puede suponer tampoco un retorno al *Sein* del comienzo, toda vez que presupone la reflexión y es esencialmente resultado de su autosupresión. Ello no pasa desapercibido para Marzoa, cuya interpretación de la *WdL* parece verse atrapada en una paradoja muy hölderliniana: la misma que el poeta atribuye al idealismo, y que (según dicha interpretación) la lógica hegeliana estaría llamada a superar. En tanto que movimiento de autosupresión, la reflexión es, según Marzoa, lo único que verdaderamente hay y, en este sentido, lo verdaderamente absoluto y transversal a la *WdL*, pero también, precisamente porque esa reflexión autosuprimida es lo único que hay, lo único que parece quedar es la pura vaciedad del método, la nada⁴⁷. He aquí el contragolpe hölderliniano inherente a la lectura de Marzoa, según el cual *precisamente porque el autosuprimirse de la reflexión es lo único que hay, la reflexión es justamente lo que no hay, y viceversa*: al autosuprimirse, la reflexión desemboca en la inmediatez y la negación en la nada, *pero por cuanto que esa inmediatez y esa nada son esencialmente resultado de la mencionada autosupresión, ambas presuponen necesariamente ese movimiento reflexivo y de automediación que debe ser tenido como lo único absoluto*. Esto es, en definitiva, lo que Marzoa parece afirmar cuando escribe que:

«[...] la consecuente inconsecuencia, la diferencia y la reflexión, ocurren sólo en el sentido de que su supresión no consiste en otra cosa que en ellas mismas; la negación o la reflexión es la protagonista del sistema porque en ella y sólo en ella consiste su propia supresión.»⁴⁸

Lo decisivo para comprender la lectura de Marzoa reside en captar el significado esta autosupresión de la reflexión que emerge al final de la *WdL*, y que estaría ya presente (aunque inconfesadamente) al comienzo del

47 F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 55: «Puesto que eso de lo que se trata es todo lo que hay, no sólo el comienzo, sino también el final es la pura vaciedad, bien en tendido que al final la vaciedad lo es en el sentido de que es la propia marcha, la *méthodos*, lo que viene a parar en *Sein*, lo que es *Sein*.» *Ibid.*, p. 57: «El comienzo es la pura vaciedad, y eso es también el final, por cuanto no sólo nada queda más que la marcha, la *méthodos*, sino que precisamente el final consiste en que la *méthodos* misma venga a parar en *Sein*, sea *Sein*. El que el comienzo y el final sea eso responde en definitiva a que todo lo que hay es ni más ni menos que el movimiento expresado por la cópula. La lógica de Hegel muestra que la realización de esta pretensión comporta que la cópula misma en su contenido «positivo», esto es, como la pura vaciedad, sea el comienzo –la inmediatez– y el final –la inmediatez recobrada». Cf. también: *Ibid.*, pp. 59-60.

48 *Ibid.*, p. 65.

círculo lógico. Lo mentado en ella no es ni la inmediatez, ni la mediación, ni la nada, ni la negación, sino cierto «distanciamiento hölderliniano» (que Hegel denomina «inmediatez recuperada» y Marzoa, siguiendo a Hölderlin, «mediatez estricta») en el que «la negación o la reflexión, caracterizada ya aquí como la protagonista en el sistema hegeliano, queda remitida a algo a lo que ya no cabrá llamar ni la negación ni la reflexión»⁴⁹. El resultado sería, por tanto, un planteamiento extrañamente cercano a la inconsecuencia que Hölderlin había detectado en el idealismo fichteano, pero que la *WdL* habría conseguido integrar en el seno de su idealismo absoluto:

«Nos vemos con ello como trasladados a otro enfoque, a saber, aquel según el cual sencillamente no hay inmediatez, ni, por tanto, recuperar-la-inmediatez, y no, por tanto, la negación, sino la ruptura o la distancia es “lo más alto”»⁵⁰,

bien entendido que la elección de esta expresión hölderliniana por parte de Marzoa responde a la necesidad de nombrar una suerte de «absolutes» diferente del principio absoluto buscado por el idealismo fichteano⁵¹; pues sería una absolutez que, por lo pronto, no sería principio (no sería nada en lo que cupiera estar o de lo que cupiera partir) sino que, como la Grecia de Hölderlin, *acontecería perdiéndose*⁵². De manera análoga, la reflexión

49 *Ibid.*, p. 67.

50 *Ibid.*, p. 58.

51 *Ibid.*, p. 68: «La mejor manera que entonces se nos ocurrió de subrayar que no lo es en el sentido de “absoluto” fue elegir la expresión, “lo más alto”, que Hölderlin pone como título a su traducción y comentario de un fragmento de Píndaro.»

52 M. Carbó Ribugent, *loc. cit.*, pp. 7-8: «Efectivamente, Hölderlin apunta a un absolutamente primero que por su propia naturaleza escapa siempre al discurso, al juicio (la escisión es la pérdida de este *Sein*, pero al *Sein* le es inherente el perderse). En términos kantianos, podríamos decir que se apunta a algo que está más allá de toda validez teórica objetiva. Tal vez aquello que aparece en la tercera crítica kantiana como lo bello. Sabemos que Hölderlin fue un ávido lector de esta obra, aunque no podamos probar hasta qué punto la evolución de su pensamiento siguió esta vía de argumentación lo que sí es constatable es que en el año de redacción de *Urtheil und Sein* (1795) Hölderlin está también trabajando en su novela lírica *Hyperion*. Para nuestro interés, lo más destacable de la novela es el sentimiento de exclusión paralelo a la justa reivindicación del Uno-todo (*hen kai pan*) que toma en boca de Hyperion un tono desesperado, los distintos intentos de acercamiento al cual son vividos como consuelo momentáneo. [...]. Este proyecto de recuperación de la unidad, o de reunificación, proyecto que se vuelve característico en el romanticismo alemán, pierde en Hyperion la ingenuidad platónica, de modo que la reunificación efectiva queda descartada y el acento se carga en la finitud radical de la formulación platónica de vivir o pensar la unidad como recuerdo en la carencia. La indignancia es

hegeliana acontece autosuprimiéndose, y esa autosupresión nos sitúa ante una inmediatez *que ya no es primera*, así como ante una mediación *que ya no es mera negación*, y que nos aboca a una suerte de «apertura» o «distancia» que, según Marzoa, es lo único que hegelianamente cabría llamar «absoluto».

Tal absoluto sería, por lo demás, lo que Marzoa interpreta como una asunción hegeliana de la crítica de Hölderlin a Fichte, bien entendido que «asunción» no significa aquí «superación», ni puede tomarse como traducción alguna del término *«Aufhebung»*, sino más bien como cierta integración de la posición de Hölderlin en las coordenadas del proyecto idealista⁵³. Por esclarecer queda, sin embargo, cómo afecta esta integración a dicho proyecto, habida cuenta de que un planteamiento tan paradójico y, por así decir, antinómico como el de Hölderlin no parece poder encajar *a priori* en el que pasa por ser el Sistema de la resolución de las contradicciones y de la reconciliación. Y es que no deja de resultar extraño que un Sistema volcado en resolver la «absurda inconsecuencia kantiana»⁵⁴ persiguiendo sus estribaciones en los diferentes niveles de la filosofía trascendental acabe

necesaria para poder al menos sentir aquella unidad como recuerdo. Del mismo modo en que de acuerdo con *UuS* sujeto y objeto tenían que escindirse en la consciencia para que su unidad previa apareciera en el horizonte de la partición. La unidad del ser no es nunca resultado, más bien siempre tarea eterna del pensamiento. Tarea que a su vez se revela como necesariamente infructuosa puesto que la reconciliación es solo posible a través de la escisión. Esta contradicción puede ser la clave para establecer el vínculo entre el proyecto meramente especulativo de *Urtheil und Seyn* y el proyecto literario de Hyperion: una tal contradicción, empero, no puede formar parte de un sistema filosófico, sostiene Hölderlin. Sólo la poesía, según él, puede vehicularla. Para ser fiel a sus objetivos, la poesía se reivindica ahora como meta-discurso, como única herramienta capaz de plasmar lo más alto, lo sagrado (la unidad del ser como Uno-todo). Así, la belleza quedará situada en el claroscuro de la presencia-ausencia de la unidad, cómo única experiencia legítima, en cuanto que permite reflejar el carácter enigmático de una unidad que se muestra sólo en su pérdida.»

53 F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 71: «Lo que hemos llamado el distanciamiento hölderliniano no constituye ninguna posición ulterior con respecto al mencionado punto extremo hegeliano; ni en el modo de un ir más allá, ni en el de una “superación”, ni en el de una “inversión”. Más bien lo que ocurre, de acuerdo con lo hasta aquí visto, es lo siguiente: la *Ciencia de la lógica* debe entenderse como el más extremo y consecuente intento de integrar en el desarrollo de la pretensión idealista lo que he llamado los dos puntos de la crítica de Hölderlin a esa pretensión.»

54 *Cf. supr.* nota 14.

quedando atrapado en lo que parece ser la (¿consecuente?) inconsecuencia hölderliniana.

He aquí la perplejidad inicial que suscita este trabajo, en el que trataremos de mostrar que si la crítica de Hölderlin a Fichte es asumida en la «Doctrina del Concepto» no es en el sentido de una inocua integración en el proyecto idealista (que convertiría a Hölderlin en un simple destinatario privilegiado de la *WdL*), ni tampoco en el de una suerte de complementariedad (en la que el poeta permanecería como el «crítico esencial»⁵⁵ de la obra), sino en el de una verdadera *Aufhebung*, en la que tanto la mencionada crítica como la inconsecuencia sobre la que se sustenta quedarían resueltas y reconciliadas, y ello precisamente conforme a una línea de repuesta muy parecida a la que Hegel había seguido con Kant. En este sentido, trataremos de mostrar que si Hegel parece aceptar en algún momento la inconsecuencia hölderliniana no es por considerarla consecuente en algún sentido, sino como un punto de partida inmediato (*Anfang*) de un proceso dialéctico cuyo motor es justamente el despliegue inmanente de las inconsecuencias o contradicciones que proliferan en el punto de vista del entendimiento, y que se encamina invariablemente hacia su progresiva autosuperación.

II. LA REFLEXIÓN ABSOLUTA O LO ABSOLUTO COMO REFLEXIÓN

Lo decisivo para entender esta autosuperación reside en *la interpretación* de la nada que emerge al final del camino lógico, en el lugar mismo de lo absoluto, donde parece verse envuelta en una falsa alternativa: ¿Significa la aparición de esta nada la evidencia de que no hay absoluto ni, por tanto, idealismo posible, tal y como concluye Hölderlin? ¿O significa más bien que lo absoluto es justamente esa nada y que el idealismo sólo es posible si se edifica sobre el puro ser y la pura inmediatez inicial a la que ésta parece haber retornado?

Esta segunda alternativa es la que parece aflorar repetidamente en la posición de Marzoa, precisamente ahí donde afirma que la dialéctica lógica no describiría más que el camino del ser a sí mismo, el cual no haría más que ir de una inmediatez a otra. Considerado a la luz de este círculo de la inmediatez, el movimiento lógico sería un devenir que no es devenir, una mediación que no es mediación ni, por tanto, reflexión, sino un retorno de lo mismo a lo mismo, cuya recaída en la inmediatez

55 F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 71.

inicial haría superfluo el trabajo de lo negativo. He aquí el peligro de la asunción idealista de la que habla Marzoa, que no sólo sume la *WdL* en una inconsecuencia (¿hölderliniana?) extraña a su ideal de reconciliación, sino que la conduce también hacia cierto contragolpe (¿heideggeriano?) latente en ella: al interpretar la negación del Concepto como un retorno a la inmediatez, Marzoa parece suscribir la interpretación heideggeriana de la dialéctica para la que la negatividad no sería algo sustancial, sino un momento desapareciente susceptible de ser superado dialécticamente⁵⁶.

En esta inmediatez encontraría una segunda oportunidad el programa idealista de Fichte, pero sólo al precio de desembocar en una suerte de dogmatismo de la intuición intelectual en el que lo absoluto estaría ya presente al inicio, y en el que el proceso dialéctico no sería más que un simulacro de negatividad amañado desde el comienzo. La inevitable pregunta que surge ante esta interpretación es si no habría alguna manera de *quitar la razón a Hölderlin que no pasara por dársela a Schelling y, en último término, a Heidegger; de apostar por una reflexión absoluta que no implicara afirmar la autosupresión de la reflexión; en definitiva: de interpretar esa autosupresión que no significara la negación de toda reflexión en favor de la pura identidad e inmediatez abstractas.*

Como veremos a continuación, la respuesta a esta pregunta se juega en la adecuada interpretación de la negatividad hegeliana y, más concretamente, de su desenlace racional-positivo o especulativo al final de la *WdL*, en el seno de la Idea absoluta. El significado de este desenlace es, a mi juicio, lo que la lectura de Marzoa habría acabado por escamotear al identificar la negación autosuprimida del Concepto con la nada del comienzo.

II.1. NADA, NEGACIÓN Y NEGATIVIDAD

Conviene empezar recordando la diferencia que la arquitectura lógica establece entre la *nada* del Ser, la *negación* (abstracta) de la Esencia y la *negatividad* (dialéctico-especulativa) del Concepto, pues sólo de la nada del Ser cabría decir, en realidad, lo que Marzoa dice de la negatividad del

56 *GA* 68, p. 28 / p. 55: «La negatividad como desgarramiento y separación es la “muerte” —el señor absoluto, y “vida del espíritu absoluto” no significa otra cosa que *soportar y solventar* [*ertragen und austragen*] la muerte. (Pero esta “muerte” no se puede tomar nunca en serio; ninguna *katastrophé* posible, ninguna caída y subversión posible; todo amortiguado y allanado. Todo está *ya incondicionalmente* asegurado y acomodado).»

Concepto, a saber: que está sola y que, por tanto, no tiene nada que negar, identificándose así con la inmediatez. Muy diferente es, en efecto, el caso de la negación de la Esencia (que es la negación del Ser) y de la negatividad del Concepto (que es, a su vez, la negación de la Esencia y, por tanto, la negación de la negación): de ninguna de ellas puede decirse, por lo pronto, que esté sola, pues si la primera presupone (como contenido negado y asumido) la esfera del Ser, la segunda presupone el conjunto de la «Lógica objetiva»; y ello no únicamente como algo susceptible de ser negado, sino también asumido y conservado. El motor de la dialéctica es la negación, pero su resultado no es la nada, sino el Todo⁵⁷.

Si el método de la Idea absoluta puede ser calificado (como hace Marzoa) como una suerte de «nada» o «vaciedad» es solamente en el sentido de que no añade nada al contenido lógico como tal: como la esencia de Dios «antes de la creación del mundo y del espíritu finito»⁵⁸, ese contenido es eterno e inmutable, permanece intacto desde el comienzo del proceso dialéctico sin generarse en él. La dialéctica no es, por tanto, un proceso genético⁵⁹, si por genético se entiende la producción de un contenido que no estaba al comienzo. Frente a esta interpretación, cabe considerar la dialéctica más bien como el proceso mediante el que la luz del espíritu finito (la razón humana) penetra en la prístina simplicidad del contenido lógico, diseccionándolo con el filo (abstracto) del entendimiento⁶⁰, a fin

57 WW6, p. 569 / II, p. 401: «Der Begriff in der absoluten Methode *erhält* sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich. / Diese *Erweiterung* kann als das Moment des Inhalts und im ganzen als die erste Prämisse angesehen werden; das Allgemeine ist dem Reichtum des Inhalts *mitgeteilt*, unmittelbar in ihm erhalten.»

58 WW5, p. 44 / p. 199.

59 F. Martínez Marzoa, «Hegel», *Historia de la filosofía*, II. Madrid: Istmo, 2003, p. 194.

60 Aunque esencialmente correcta, esta descripción adolece de un sesgo epistemológico, que parece relegar la dialéctica a no ser más que un proceso subjetivo, necesaria únicamente para salvar la limitación del insoslayable punto de vista del entendimiento desde el que el espíritu finito no tiene más remedio que acceder a lo absoluto. Este es sin duda en lado el asunto, pero no el único, ni quizá tampoco el más fundamental para Hegel: para el profundo conocer del misterio cristiano, no se trata sólo de que el espíritu finito se eleve a lo absoluto, superando el límite de su finitud, sino de que lo absoluto mismo abandone su oscuridad inicial, manifestándose en la finitud y, por así decir, encarnarse. La dialéctica

de elucidarlo en sus determinaciones particulares y reconstruirlo como «Totalidad concreta»⁶¹, como Sistema. El resultado es un proceso en el que ni lo lógico mismo se genera, ni se añade nada a lo absoluto inicial, excepto la peculiar autotransparencia de lo que Hegel denomina el «para sí» o el «sujeto»⁶².

El proceso mismo es, por tanto, un círculo en el que la opacidad de lo absoluto como sustancia se eleva a la transparencia de lo absoluto como sujeto, sin que ello implique añadido alguno a efectos del contenido. Ahora bien, una cosa es decir que el proceso no añada nada, y otra muy distinta que desemboque en la nada, o que parta de ella y no haga más que retornar a ella. Si la lógica describe un círculo no es porque transite de una nada a otra, sino más bien de una inmediatez a otra⁶³; bien entendido que la inmediatez en juego no es la de la pura nada, sino la del Ser, que sólo se identifica con la nada desde la óptica limitada del comienzo, y que

adquiere con ello un rango inequívocamente ontológico, contrarrestando toda apariencia de unilateralidad epistemológica: el proceso dialéctico no es únicamente necesario para el espíritu finito, sino para lo absoluto, que debe superar su inmediatez inicial y devenir Espíritu absoluto. En este sentido, la *WdL* no sólo debe interpretar como el proceso de elucidación mediante el que la luz de entendimiento finito penetra en la oscuridad de un absoluto en sí, sino como el proceso de manifestación de ese absoluto, por el que deviene él mismo para sí. Tampoco cabe interpretar este devenir para sí de lo absoluto como un proceso de mero autoconocimiento: si algo muestra la irrupción de la *Entlassung* al final de la *WdL* y el consiguiente tránsito a la Filosofía real, es que se trata también de que lo absoluto se realice como tal, lo cual sólo puede acontecer más allá del abstracto “reino de las sombras lógicas”, como naturaleza y espíritu reales.

61 *WW6*, p. 555 / II, p. 390: «Das Allgemeine gilt aber in der absoluten Methode nicht als bloß Abstraktes, sondern als das objektiv Allgemeine, d. h. das *an sich* die *konkrete Totalität* [...]»

62 *Ibid.*, p. 573 / II, p. 405: «Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute *Befreiung*, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebensowohl *gesetzt* und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt; das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff.»

63 *Ibid.*, p. 564 / II, p. 397: «In diesem Wendepunkt der Methode kehrt der Verlauf des Erkennens zugleich in sich selbst zurück. Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die *Herstellung* der *ersten Unmittelbarkeit*, der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar ist das Andere des Anderen, das Negative des Negativen das *Positive, Identische, Allgemeine*. Dies *zweite* Unmittelbare ist im ganzen Verlaufe, wenn man überhaupt *zählen* will, das *Dritte* zum ersten Unmittelbaren und zum Vermittelten.»

sólo al final⁶⁴ se evidencia como la autotransparente Totalidad concreta y absolutamente intensiva que es realidad:

«El método es el concepto puro, que sólo se comporta-y-relaciona consigo mismo; es, por consiguiente, la *simple referencia a sí* la cual es *ser*. Pero éste es ahora, también, ser *colmado*, *el concepto que se concibe a sí*, el ser como totalidad *concreta*, y en igual medida absolutamente *intensiva*.»⁶⁵

II.2. SEIN, IST Y REFLEXIÓN

En tanto que idéntico a la nada, el Ser(-nada) del comienzo se diferencia tanto de la reflexión(-negación) de la Esencia, como de la reflexión autosuprimida(-negación de la negación) del Concepto. Apreciamos esta diferencia en el desplazamiento que el uso de la palabra «ser» experimenta a lo largo de la *WdL*, en el camino que va desde el *Sein* del comienzo hasta el *ist* del juicio. Al pretender reconocer en el *Sein* la presencia inconfesada del *ist*, Marzoa suprime esta diferencia⁶⁶. Asume con ello la presencia de la reflexión en el comienzo mismo de la *WdL*, cuando Hegel retrasa expresamente su tratamiento a la esfera de la Esencia: ahí es donde la reflexión aparece temáticamente, como categoría propiamente dicha, y no únicamente como algo adjetivo o efecto colateral del lenguaje.

La presencia del «*ist*» a lo largo del tramo lógico previo a la aparición de la categoría de la reflexión no debe ser interpretada como una anticipación de la misma: ésta no habla tanto del contenido lógico, como de la forma lingüística en la que el entendimiento finito no tiene más remedio que exponerlo (*darstellen*). A pesar de ello, no han faltado quienes han querido ver en el verbo cópula una prueba de su presencia en el comienzo lógico: unos para cuestionar la absolutez de ese comienzo (como había hecho Hölderlin con Fichte), otros para defender la absolutez de la reflexión que irrumpiría en él y atravesaría de extremo a extremo el camino lógico (como hace Marzoa).

64 *WW* 3, p. 24 / p. 125.

65 *WW* 6, p. 572 / II, p. 403.

66 Rehabilita con ello la tesis de J. E. Erdmann y Ch. H. Weiße, que «toman el ser del comienzo como la cópula del juicio» (D. Henrich, «Comienzo y método de la lógica. Caracas: Monte Ávila, 1987, p. 67). Cf. también: W. Albrecht, *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur Wissenschaft der Logik*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958, p. 24.

Ninguno de ellos parece tener en cuenta los numerosos recursos empleados por Hegel para contrarrestar esta aparición de la reflexión en la superficie del lenguaje, interviniendo en cada uno de los tres niveles del enunciado: *en la cópula*, forzando un anacoluto⁶⁷ en la primera línea de la «Doctrina del ser»⁶⁸; *en el sujeto*, utilizando sistemáticamente la sustantivación del verbo cópula (*Sein*) para nombrar la categoría central de esta esfera⁶⁹; *en el predicado*, describiendo esta categoría mediante determinaciones vacías, carentes de contenido semántico determinado, cuando no mediante expresiones que designan expresamente esta falta de determinación, como son: «*Bestimmungslösigkeit*», «*Inhaltslosigkeit*», «*vollkommene Leerheit*», «*leeres Anschauen*», etc. La misma falta de determinación viene expresada en la definición hegeliana del comienzo⁷⁰, así como de la propia palabra «*Sein*» con la que Hegel designa ese comienzo⁷¹.

He aquí algunos ejemplos de cómo Hegel se sirve del lenguaje para contrarrestar la estructura predicativa (reflexiva) del mismo; el maestro de la dialéctica sabe que el entendimiento finito no puede prescindir de esta estructura para manifestar lo lógico, pero nada le impide retorcerla,

67 Cf. T. Adorno (*Dialéctica negativa*. Madrid: Akal, 2008, p. 352); W. Wieland (“Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”, Fahrenbach, H. (ed.): *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen, p. 396); J. Schmidt («Der Anfang der Logik Hegels und die Frage ihrer Anschauungsgebundenheit», *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*. München: J. Berchmans, 1977, p. 65); Th.-S. Hoffmann («Der Anfang beim Sein, Endlichkeit und Unendlichkeit», *G. W. F. Hegel. Eine Propädeutik*. Köln: Marix, 2004, p. 295); en la misma línea, P. Kemper habla de «blosse “Erwähnung”» («Die methodische Einheit des Systemanfangs», *Dialektik und Darstellung. Eine Untersuchung zur spekulativen Methode in Hegels Wissenschaft der Logik*. Fischer, 1980, p. 177) o «unvollständiger Satz» (*id.*).

68 *WW* 5, p. 82 / I, p. 225: «Sein, renes Sein —ohne alle weitere Bestimmung.»

69 P. Kemper, *op. cit.*, p. 173: «Der Terminus “Sein”, der von Hegel als Substantivischer Ausdruck des Seins-Denkens eingeführt wird, verhält sich als blosser Name relativ autonom gegenüber den nachfolgenden Sätzen, die gerade seinen ausgezeichneten Theorie-Status näher umschreiben solle und müssen. Aus diesem Grund könnte man das “Sein” in seiner Anfänglichkeit als ein “Vages”, als eine blosse “Erwähnung” bezeichnen, die ihre kategoriale Gestalt noch nicht durch eine weitere Bestimmung begründet hat.»

70 *WW* 5, p. 72 / p. 218: «Es liegt also in der *Natur des Anfangs selbst*, dass er das Sein sei und sonst nichts. Es bedarf daher keiner sonstigen Vorbereitung, um in die Philosophie hineinzukommen noch anderweitiger Reflexionen und Anknüpfungspunkte.»

71 *Ibid.*, p. 68 / I, p. 90 [Mondolfo]: «Das Sein und sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung.»

obligarla a hablar en contra de sí misma, como cuando afirma en una oración (¿cómo si no?) que el Ser es «carente de oración, sin aseveración o predicado alguno [«satzlos ohne Behauptung oder Prädikat] [trad. mía]»⁷². Por cuanto que carece de toda determinación, el de «ser» es un término puramente autorreferencial, que sólo está por sí mismo. Esta condición puramente autorreferencial (en el sentido arreflexivo de la palabra) es lo que Hegel quiere poner de relieve mediante expresiones enfatizantes del tipo: «Sein als solches», «blosses Sein», «absolutes Sein», «reines Sein», «das Sein und sonst nichts» (subr. mía), etc. Las mismas expresiones suelen acompañar a la nada, con la que Hegel toma análogas precauciones⁷³: así como por «ser» no debe entenderse la afirmación de una determinación (lo cual implicaría un acto reflexivo de poner, *setzen*), así tampoco debe entenderse por «nada» la negación o un determinado resultado de la negación, sino la «perfecta vaciedad, carencia de determinación y contenido; indiferencialidad dentro de ella misma»⁷⁴. La misma descripción se ajusta, por lo demás, a la palabra «inmediatez», que Hegel utiliza como sinónima de «ser» y «nada», y que aparece acompañada de los mismos recursos enfatizantes («einfache Unmittelbarkeit»⁷⁵, «Absolut-Unmittelbare»⁷⁶, «Rein-Unmittelbare»⁷⁷, «schlechthin ein Unmittelbares sein oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst»⁷⁸ (subr. mía), etc.); los mismos que acompañan, por lo demás, al término «pensamiento», para incidir en la radicalidad de su pureza lógica («reines Denken», «Denken als solches»⁷⁹ (subr. mía), etc.).

Sin embargo, no han faltado quienes han interpretado este tipo recursos como artificios reflexivos mediante los que Hegel expresaría la referencia del Ser a sí mismo. A ello parecen prestarse las caracterizaciones del Ser como «igualdad consigo mismo [*Gleichheit mit sich selbst*]» o «referencia

72 *GW* 11, p. 52 / p. 231.

73 J. Schmidt, *op. cit.*, p. 69: «Das Nichts wird also genau so bestimmt wie das Sein.»

74 *WW* 5, p. 83 / I, p. 226: «Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. [...]. Nicht ist somit diesselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist.»

75 *Ibid.*, p. 68 / I, p. 90 [Mondolfo].

76 *Ibid.*, p. 72 / I, p. 94 [Mondolfo].

77 *Id.*

78 *Ibid.*, p. 69 / I, p. 91 [Mondolfo].

79 *Ibid.*, p. 60 / I, p. 98 [Mondolfo].

a sí [*Beziehung auf sich*]⁸⁰, que parecen poner en cuestión la inmediatez del comienzo lógico⁸¹. Lo que a este respecto conviene aclarar es que tales determinaciones no aparecen al nivel del comienzo lógico, sino en un momento avanzado de la dialéctica del Ser, en el que de lo que se trata es pensar su disolución en el *Dasein*. Es verdad que la primera expresión es utilizada por Hegel puntualmente para calificar la nada de comienzo, pero también en este caso estaríamos ante un ejemplo recurso enfatizante⁸², cuya aparente reflexividad se debería únicamente a la omnipresencia de esta estructura en el lenguaje natural, y para cuya cancelación no existirían más recursos que los que ese mismo lenguaje dispone. Muestra de ello es el recurso a la negación⁸³, que resulta claramente visible en las caracterizaciones del

80 *Ibid.*, p. 126 / I, p. 154 [Mondolfo]: «Sein im Etwas ist *Ansichsein*. Sein, die Beziehung auf sich, die Gleichheit mit sich, ist jetzt nicht mehr unmittelbar, sondern Beziehung auf sich nur als Nichtsein des Andersseins (als in sich reflektiertes Dasein).»

81 D. Henrich, «Comienzo y método de la lógica. Caracas: Monte Ávila, 1987, pp. 67-68: «[...] el concepto, que debería supuestamente pensar la inmediatez indeterminada, es tomado como determinación reflexionada, a saber, como determinación en oposición al ser determinado o como unidad concreta de sujeto y predicado. Además de esto, en ninguno de los dos casos el sujeto puede ser definido plenamente sino de ser una ulterior referencia al acto subjetivo del pensar. Fichte, Weise y Rosenkranz se muestran en ello como los seguidores más significativos, ya que reconocen abiertamente la situación y no retroceden hacia su consecuencia: un cambio en la idea de la lógica misma. / De la visión de conjunto sobre la crítica y la interpretación del concepto de la lógica tienen así un resultado que pueden formularse como una alternativa: o se logra interpretar la estructura del comienzo de la lógica, diferenciándola de la lógica de las determinaciones conceptuales reflexivas, y de acuerdo con esto se logra desarrollar el concepto de la inmediatez indeterminada, o hay que suponerle a su mismo comienzo momentos reflexionados. En este último caso resulta imposible mantener la idea de la lógica como una ciencia de puros pensamientos, porque en ella tendría que darse necesariamente una determinación fundamental primera y completamente simple.»

82 *Ibid.*, pp. 68-69: «Lo mismo sucede con la expresión *igualdad consigo*. Igualdad es también una determinación reflexiva que se desarrolla en la lógica de la esencia como uno de los momentos de la diversidad. Allí aparecen igualdad y desigualdad como puntos de vista de la relación entre sí de lo diverso. Igualdad solamente puede afirmarse, por lo tanto, en relación con lo otro que además es diverso. Ahora bien, en la segunda expresión al comienzo de la lógica del ser, esa determinación esencial de la igualdad es precisamente negada; negación que Hegel mismo sugiere al hablar de una igualdad sólo consigo mismo.»

83 *Ibid.*, p. 68: «[Las designaciones fundamentales del Ser] tienen en común la estructura de la *via negationis*: en ellas se califica una categoría de la reflexión mediante una determinación que debe suprimirle a esa categoría precisamente su carácter reflexivo.»

Ser como «*unbestimmte Unmittelbare*»⁸⁴ o «*keine verschiedenheit innerhalb seiner noch nach aussen*»⁸⁵, y del que la propia palabra «inmediatez» sería un claro ejemplo:

«[...] *inmediatez* es así la negación de mediación y, como tal, ella misma es mediada y determinada por este proceso. Inmediatez indeterminada es, por lo mismo, una expresión que cambia de lugar al origen del pensamiento de la inmediatez, lugar que se encuentra en la lógica de la reflexión y lo convierte en su contrario. Con esta expresión Hegel solamente puede querer decir que hay que pensar “ser” de manera diferente a la inmediatez de la esencia. Hegel lo aclara expresamente: “la simple inmediatez es ella misma una expresión reflexionada y se refiere a la diferencia como lo mediado. En su verdadera *expresión* esa inmediatez simple es, por lo tanto, el puro ser”.»⁸⁶

El problema del recurso a la negación es que reproduce la reflexión que pretende contrarrestar, redoblándola en el plano lingüístico: a la reflexión del juicio (que une y separa las determinaciones del sujeto y el predicado) se suma la de la negación (que contrapone la negación a una determinación)⁸⁷. Lo que a este respecto cabría argumentar es que, en el caso palabras como «*Unmittelbarkeit*» o «*Unbestimmtheit*», o de expresiones como «*wesenloses Sein*»⁸⁸, lo negado no es tanto una determinación concreta, cuanto el

84 *WW* 5, p. 82 / I, p. 225.

85 *Id.*

86 D. Henrich, *loc. cit.*, p. 68. Cf. también: *WW* 5, p. 68 / I, p. 90 [Mondolfo]: «Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das *reine Sein*. Wie das *reine Wissen* nichts heißen soll als das Wissen als solches, ganz abstrakt, so soll auch reines Sein nichts heißen als das *Sein* überhaupt; Sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung.»

87 F. Schick, «Aufnahme und Verwandlung des neuzeitlichen Substanzbegriffs in Hegels Seinslogik», *Hegels Wissenschaft der Logik-metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?* Freiburg/München: Alber, 1994, p. 152: «Mit der Negativen Bestimmung ist immer auch eine Abgrenzung und eine Beziehung besetzt. Beide Momente lassen sich zugleich nicht festhalten, wenn die Bestimmung nur negativ sei und bleiben soll. Denn dann gibt es erstens trivialerweise nichts, wovon die abgesprochene Bestimmung abzugrenzen wäre, und zweitens dürfte eine Relation gar nichts gegeben sein. Anders: Mit dem Gebrauch reflexiver Kategorien wäre die Seinslogik endgültig reflexionlogisch fixiert.»

88 Ch. J. Braniß, *System der Metaphysik*. Breslau: Barth und Comp., 1834, p. 164: «[Esta expresión es] ein Produkt der Reflexion, welche den einfachen Begriff *Sein* auf Inhalt oder *Wesen* negativ bezieht, in Folge dieser Beziehung die Wesenlosigkeit selbst oder das

carácter de determinación en general; tales expresiones «debe[n] ser tomada [s] en su significado general [allgemeine Bedeutung], de manera que no se deja[n] subordinar netamente a la lógica de la reflexión»⁸⁹. La apariencia de reflexión que, a pesar de todo, persiste en ellas no debe imputarse al contenido lógico como tal, sino a la forma reflexiva del lenguaje del entendimiento en el que dicho contenido debe ser expresado: la escisión sujeto-predicado propia de este lenguaje se inmiscuye en la esfera lógica del pensamiento puro, de manera parecida a como en la odisea fenomenológica de la conciencia natural se inmiscuía la escisión sujeto-objeto. Incapaz de expresar la inmediatez del comienzo lógico, el lenguaje del entendimiento finito debe limitarse a indicarla mediante recursos indirectos, que deben ser tomados como señales que apuntan hacia una inmediatez y un contenido arreflexivo que, de otra manera, sólo podría ser objeto de intuición intelectual.

II.3. COMIENZO ARREFLEXIVO Y REFLEXIÓN ABSOLUTA: HACIA UNA TÓPICA DE LA REFLEXIÓN

Independientemente de su eficacia para evitar la aparición de la reflexión en el comienzo lógico, lo cierto es que si algo ponen de manifiesto estos recursos es la voluntad hegeliana de establecer un comienzo arreflexivo. Si, a pesar de todo, puede decirse que la *WdL* consiste en mostrar el carácter absoluto de la reflexión, ello no es (como parece pretender Marzoa) porque

Nichts als seine Bestimmung setzt, und hiermit Sein und Nichts zur Einheit des Begriffes: wesenloses Sein, verknüpf.»

89 M. Prucha, «Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*», Arndt, A., Ibert, Ch. (eds.): *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, 2000, p. 119: «El ser, que Hegel toma como absoluto, lo toma también como lo inmediato [das Unmittelbare]. Pero esto muestra que no sólo el absoluto, sino también lo inmediato tiene un significado general, de manera que no se deja subordinar netamente a la lógica de la reflexión. / De ser esto cierto, la expresión “lo inmediato indeterminado” [das unbestimmte Unmittelbare] tendría un genuino significado en términos de la Lógica del ser frente a las [expresiones] negativo-lógico-reflexivas [negiert-reflexionslogischen]. La *indeterminidad* [das *Unbestimmtheit*] es entonces para lo inmediato a este nivel constitutivo. Es preciso entenderlo también como positivo: que el ser no sólo es lo vacío de determinación [bestimmungslosses] (ciertamente todavía no propiamente determinado), sino también como lo indeterminado [unbestimmt], ya que se identifica y se diferencia de la nada, por lo cual el ser puede reivindicar también su validez como absoluto e inmediatez.» (trad. mía)

ésta aparezca en el comienzo lógico y atraviése su entera arquitectura; pues ni la reflexión aparece ahí como categoría propiamente dicha (sino en el nivel puramente lingüístico de la forma de la enunciación), ni puede identificarse sin más con lo que Hegel llama «reflexión absoluta».

El hecho de que la categoría de reflexión aparezca en la esfera de la Esencia nos da una idea de su diferencia con respecto a esa primera aparición (lingüística) de la reflexión. Ello no significa que no exista una estrecha relación entre ambas: como expresiones de la reflexión, la primera no es más que la expresión en la superficie lingüística de la estructura que la dialéctica debe acabar por interiorizar como categoría propiamente dicha en la Esencia. Ello viene determinado por la naturaleza de la dialéctica, que debe ser entendida como un método dirigido a superar el lenguaje natural del entendimiento y, por tanto, evitar esta intromisión de la reflexión en el reino del pensamiento puro.

Como cabe esperar, ello sólo podrá efectuarse dentro de ciertos límites que tienen que ver con la naturaleza humana (lingüística) de la dialéctica hegeliana: por cuanto que parte necesariamente de la reflexión lingüística, la superación de esta estructura sólo podrá efectuarse inmanentemente, a través del despliegue mismo de su propia dialéctica. Ello parece ajustarse, por lo pronto, a la lectura de Marzoa, para la que toda la *WdL* consistiría en mostrar que el despliegue inmanente de la reflexión desemboca en su propia autosupresión, y que *esta autosupresión es lo único que hay y, por tanto, lo único absoluto*. Al autosuprimirse, la reflexión se evidencia como pura finitud e idealidad, y su autodespliegue como un camino que conduciría de una nada a otra, en el que no habría nada más que la autoenajenación y el retorno de lo absoluto a sí mismo. Comoquiera que ese movimiento tiene una forma reflexiva y que esa reflexión es lo único que hay, *ella debe ser considerada como lo único absoluto*.

Se trata, sin embargo, de una reflexión diferente de la constatada al nivel de la forma lingüística y que emerge inevitablemente en todas y cada una de las categorías lógicas: frente a esta «reflexión (externa) *de la lógica*», que aflora como signo de la incapacidad del entendimiento finito para expresar el contenido de lo absoluto, es preciso distinguir la «reflexión (absoluta) *de lo lógico*», que aparece al final del camino lógico como resultado de la autosupresión de la reflexión, y que no consiste sino en ese movimiento mismo de autosupresión. Si nos atenemos a esta acepción de la palabra,

resulta claro que ni Hegel parte de la reflexión, ni puede decirse que la reflexión esté en el comienzo lógico de manera inconfesada. Tampoco debe confundirse sin más con la categoría de reflexión, cuya dialéctica se despliega en la «Doctrina de la Esencia», situada entre el comienzo arreflexivo del Ser y la reflexión autosuprimida del Concepto. Es a esta última configuración lógica que cabe identificar con la «reflexión absoluta», distinguiéndola tanto de la reflexión categorial propiamente dicha (pues en ella desaparece toda fijación categorial en favor de la idealidad de los momentos del Concepto), como de la reflexión puramente formal que se inmiscuye en el lenguaje del entendimiento y acompaña al movimiento dialéctico desde su primera aparición en el Ser del comienzo.

Consecuencia de estas distinciones es un concepto polisémico de reflexión, cuyo significado modularía en función de la esfera lógica en que aparece, delineando una suerte de «tópica de la reflexión». Con arreglo a esta tópica, lo que por el momento cabe decir de la reflexión es: 1) que aparece desde el comienzo lógico en la superficie del lenguaje, 2) que atraviesa esa superficie para penetrar en el contenido lógico en la esfera de la Esencia, donde emerge como categoría propiamente dicha; 3) y que se configura como reflexión absoluta en la esfera del Concepto, donde tiene lugar su autosupresión.

III. NECESIDAD DE UNA «TÓPICA DE LA REFLEXIÓN»

Al trasladar la reflexión al comienzo lógico y defender la consiguiente transversalidad de la reflexión, la lectura de Marzoa desatiende la mencionada tópica de la reflexión, aproximándose a una línea de interpretación ampliamente extendida en el ámbito del hegelianismo postmetafísico: la de aquellos que, como P.-J. Labarrière y G. Jarczyk, han creído reconocer en la reflexión (de la Esencia) la «célula rítmica de toda la filosofía hegeliana»⁹⁰, extendiendo su potencial crítico al conjunto del Sistema hegeliano. Ello les habría permitido escapar del diagnóstico de los críticos de Hegel que (como Heidegger, Adorno o Deleuze) habían visto en el desenlace especulativo de la dialéctica la consolidación de un nuevo dogmatismo⁹¹. A escapar de este diagnóstico habría contribuido

90 G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *Hegelianism*. Paris: PUF, 1986, p. 49.

91 Tal es, en efecto, la opinión de Schelling, que ve en la lógica hegeliana un «nuevo wolffianismo» y, *mutatis mutandis*, también la de Heidegger, que la entiende como la

también su reivindicación del primado de la negatividad y de la diferencia, sin el que la mencionada transversalidad de la reflexión no habría tenido el esperado efecto desmitificador. Este aspecto de su lectura (que procede de Feuerbach⁹² y de la izquierda hegeliana en general) es, sin embargo, justamente lo que la lectura de Marzoa no incorpora: también ella interpreta la reflexión como una estructura transversal al Sistema hegeliano, *pero cuyo influjo en el mismo no sería el de la diferencia tan cara a los defensores de Hegel, sino el de la identidad buscada por sus críticos.*

Desde este punto de vista, el Concepto ya no aparecería como el inesperado desenlace mistificador de la *WdL*, cuya estructura reposaría

«consumación onto-teológica de la metafísica». En lo que a la acusación de dogmatismo se refiere, su posición es comparable a la de Adorno en algunos pasajes de su *Dialéctica negativa*, donde habla de Hegel como uno de los epígonos de la filosofía de la identidad, o a la de Deleuze en *Diferencia y repetición*, donde reivindica el carácter antidialéctico del pensamiento crítico. De esta última obra extraemos el siguiente texto, que condensa la esencia de esta posición generalizada entre los críticos de Hegel: «Las fórmulas según las cuales “la cosa niega lo que no es” o “se distingue de todo lo que no es” son monstruos lógicos (el Todo de lo que no es la cosa) al servicio de la identidad. Se dice que la diferencia es la negatividad, que va o debe ir hasta la contradicción, en cuanto se la lleva hasta sus últimas consecuencias. Esto sólo es cierto en la medida en que la diferencia ya está puesta sobre un camino, sobre un hilo tendido por la identidad. Solo es cierto en la medida en que lo que la empuja hasta allí es la identidad. La diferencia es el fondo, pero tan sólo el fondo para la manifestación de lo idéntico. El crítico de Hegel no es el eterno retorno, sino tan sólo la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad. La audacia hegeliana es el último homenaje y el más poderoso, ofreció al viejo principio.» (G. Deleuze, *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, pp. 91-92.

92 L. Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1974, p. 15: «La filosofía especulativa alemana constituye la oposición directa de la antigua sabiduría de Salomón. Mientras que ésta no encontraba nada nuevo, aquella halla que todo es nuevo bajo el sol; mientras que la oriental pierde de vista la diferencia a fuerza de unidad, la occidental olvida la unidad a fuerza de diferencias; en tanto la primera empuja su diferencia ante la eterna identidad hasta la apatía de la estupidez, la segunda exalta su sentido de alteridad y diversidad hasta el delirio de la *imaginatio luxurians*. Cuando digo: la filosofía especulativa alemana, interpretado expresamente la filosofía que impera en la actualidad: la filosofía hegeliana. Pues la filosofía de Schelling fue en realidad una planta exótica —la vieja identidad oriental en tierra germánica—, por ello, la inclinación de la escuela de Schelling por Oriente es un rasgo esencial de la misma, así como a la inversa la preferencia de Occidente y el desprecio de Oriente son caracteres específicos de la escuela de Hegel. Frente al orientalismo de la filosofía de la identidad, el elemento característico de Hegel es el de la *diferencia*». Cf. también: T. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1974, p. 231.

a pesar de todo sobre el abismático centro de la Esencia, sino como el *télos* onto-teológico que dirigiría la corriente dialéctica desde el comienzo, atrayéndolo hacia el cierre de la identidad, y para el que la Esencia no sería más que un mero lugar de paso o momento destinado a ser asumido y superado en esa corriente⁹³. Lo que cabría considerar entonces como verdaderamente transversal en la *WdL* no sería tanto la reflexión o la diferencia de la reflexión, cuanto su autosupresión, que Marzoa interpreta como una recaída en la identidad e inmediatez absolutas del comienzo. Esta inmediatez es, según Marzoa, lo que aflora al final de la *WdL*: en la vaciedad del método que cierra camino lógico como un círculo que iría de una nada a otra. Pero si esto es así, el resultado sería un camino hacia ninguna parte, en el que todo avance y toda mediación serían superfluos. Es verdad que, a primera vista, la mediación lógica parece avanzar del *Sein* del comienzo al *ist* del Juicio, para retroceder finalmente del *ist* del Juicio al *Sein* del comienzo, pero ni el primer tramo de esta mediación sería un verdadero progreso, ni el segundo un verdadero retorno, habida cuenta que (aunque inconfesadamente) el *ist* estaba ya en el *Sein* del comienzo.

De esta lectura parece seguirse, por tanto, que lo generado en el círculo lógico no es determinación alguna de contenido, sino más bien cierta sublimación de la forma: aquella por la que desaparecería el carácter inconfesado de la cópula, para devenir reflexión en y para sí, vale decir, Sujeto. Esta conclusión (acertada a mi juicio) es, sin embargo, algo con lo que la lectura de Marzoa no acaba de ser del todo coherente, sobre todo ahí donde afirma el carácter genético de la dialéctica hegeliana. Tomada en el sentido fuerte (como producción de contenidos determinados o categorías), esta génesis resulta incompatible con la idea de que todo el contenido lógico estaría presupuesto ya en el *Sein* del comienzo. La ambigüedad en cuestión se acentúa cuando comprobamos que lo que Marzoa presupone en el comienzo lógico no es sólo el contenido, sino también la reflexión y su autosupresión, que permanecería inconfesada en la sustantivación del verbo cópula. Según esto, la *WdL* no sería más que el círculo de la reflexión autosuprimida, en el que todo devenir para sí sería un devenir que no es devenir, y en el que ni la negación sería negación, ni la mediación sería mediación, sino un movimiento puramente aparente que iría de una

93 J. Fabo Lanuza, *Reflexión o diferencia. Un estudio sobre la cuestión Hegel y el problema de la metafísica*. Tesis doctoral inédita, UCM, 2007, pp. 359 y ss.

nada a otra y que habría permanecido siempre en la inmediatez del Ser. Esta es, a grandes rasgos, la visión de la lógica expuesta en lo que el autor denomina «primera línea de comentario», donde recupera una objeción de inspiración schellingiana:

«Esta primera línea de comentario nos obliga a observar: a) que, si la reflexión es también en Hegel la constitución de la cópula, entonces la reflexión está ya en el comienzo, pues el comienzo es la cópula; b) que, por la posición en que aparece por primera vez confesadamente la cópula (a saber, momento negación, pero sólo una vez llegados a la lógica del concepto), se nos sugiere que allí donde –aunque inconfesadamente– está la cópula, es decir, precisamente al comienzo, no sólo está la reflexión, sino también su supresión (de lo contrario no tendría sentido que el tratamiento de la cópula perteneciese a la lógica del concepto).»⁹⁴

En el cierre del círculo lógico se identifican, según Marzoa, reflexión y autosupresión de la reflexión, Ser y Concepto. La legitimidad de una identificación como ésta es, sin embargo, algo que había quedado cuestionado en el punto anterior a la luz de la diferencia entre forma y contenido: el hecho de que ambas esferas compartan el mismo contenido lógico *no significa que compartan también la misma forma reflexiva*, pues dicha forma es justamente lo que el decurso dialéctico aporta al contenido sustancial para evidenciarlo y realizarlo como Sujeto o Concepto y, por tanto, *lo único que no puede darse en un comienzo inmediato*. La «inmediatez recuperada» propia de esta esfera no puede identificarse con la del Ser inicial: el círculo lógico conecta ambas formas de inmediatez *sin identificarlas*. En tanto que retorno al Ser de comienzo, el Concepto *presupone una mediación (y, por tanto, una reflexión) extraña al Ser*; una mediación que, aunque no añade contenido alguno al Ser, *transforma radicalmente la opacidad de su forma arreflexiva, convirtiéndola en la autotransparencia del Sujeto que ha devenido para sí*. Se colige de ahí que sólo esta segunda inmediatez puede ser considerada «absoluta» en el pleno sentido de la palabra (*absoluta en sí y para sí*), y no sólo en el de la primera inmediatez, que no era más que la de lo incondicionado carente de presupuestos.

A diferencia de esta inmediatez inicial, la inmediatez recuperada presupone la totalidad de su propio decurso reflexivo. El que ello no comprometa su absolutez se debe a que *lo presupuesto en ella no es, en*

94 F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid: La balsa de la Medusa, 1995, p. 48.

realidad, nada distinto de sí misma, y a que ella misma es, por tanto, lo único absoluto; bien entendido que lo absoluto no es, en definitiva, nada distinto de ese movimiento reflexivo, del movimiento de la inmediatez que retorna a sí misma. Considerado desde el punto de vista de este movimiento reflexivo, la inmediatez inicial aparece como lo falso, como la mala intelección inicial que el absoluto tiene de sí mismo, y que no es en realidad más que lo negativo destinado a ser superado en la corriente dialéctica. El absoluto no es, en realidad, nada distinto de esa inmediatez, pero sólo en la medida en que es concebida (*begriffen*) como lo negativo, como momento de la Idea Infinita y, a la postre, como el movimiento de su interna autosupresión.

Parece asomar aquí la interpretación que Marzoa hace del Concepto (y, por tanto, de lo absoluto) como reflexión autosuprimida, sólo que con unas implicaciones muy diferentes, pues que el absoluto sea reflexión autosuprimida no significa que se identifique con la nada, ni mucho menos que no haya absoluto, *sino más bien que éste se identifica con la negación o actividad de negar; bien entendido que esa negatividad no es algo que desaparezca con lo negado en ella y se diluya en la pura nada.* Al afirmar que, al quedar sola, la negación se queda sin nada que negar y deja de ser negación⁹⁵, Marzoa parece obviar esta persistencia de la negatividad en la dialéctica hegeliana, así como el carácter conservador de la misma, que mantiene y preserva lo negado a medida que avanza por el camino lógico hasta configurar la *Erinnerung* de la Idea absoluta. Lo único que desaparece en esta *Erinnerung* es el carácter finito y unilateral de las determinaciones negadas, *mas no las determinaciones mismas, que quedan integradas en ella como momentos de la Totalidad.*

La relación de necesidad que vincula a esos momentos en la unidad orgánica de la Idea es lo que la dialéctica debe pensar al final del camino, tras haber superado todas y cada una de las determinaciones lógicas. Ello exige que la dialéctica deponga su faceta puramente negativa y se eleve al punto de vista racional-positivo o especulativo. Por cuanto que lo propio de este punto de vista es la contemplación de la unidad y necesidad propias de la Totalidad, puede decirse que la dialéctica se queda en él sin nada que negar, *pero no sin nada que mediar; toda vez que la mencionada Totalidad no es algo que pudiera ser captado de golpe (como por obra de una intuición intelectual), sino pacientemente aprehendido (begriffen)*

95 Cf. *supr.* nota 44.

a medida que el pensamiento puro va recorriendo en libertad el círculo de la Idea absoluta, que el poder de lo negativo ha conseguido despejar de los obstáculos y fijaciones categoriales del entendimiento finito. Así debe entenderse también la vaciedad del método: no ciertamente como una recaída en la pura nada de comienzo (como parece afirmar Marzoa), sino como el decisivo progreso hacia una apertura que, precisamente por carecer de contenido específico, permite ver la totalidad del camino recorrido, comprenderlo en su completitud y necesidad, permitiendo así la libre circulación del pensamiento puro a través del Sistema.

He aquí el resultado más genuino de la negación dialéctica (convenientemente entendida como negación determinada), del que la lectura de Marzoa parece no hacerse cargo: en primer lugar, al omitir la naturaleza conservadora de la dialéctica y simplificar el carácter determinado de su resultado (como cuando afirma que la negación se queda finalmente sin nada que negar); en segundo lugar, al anticipar algo que sólo puede acontecer al final y como resultado dialéctico (como cuando afirma que en el comienzo lógico están presentes la reflexión y su negación⁹⁶). En ambos casos se fuerza la estructura de la arquitectura lógica, haciendo coincidir precipitadamente su comienzo y su final en la abstracción de la primera inmediatez; lo que implica, a la postre, la recaída en una suerte intuición intelectual schellingiana, respecto de la cual la mediación dialéctica no sería más que una mera exégesis⁹⁷.

Este desenlace de la reflexión es lo que el hegelianismo postmetafísico pretende evitar reivindicando el primado del momento negativo de la dialéctica; lo que necesariamente pasa por reivindicar también su presencia y operatividad en el desenlace especulativo de la misma. En lo que a la arquitectura lógica respecta, ello pasa por desplazar el peso de la cúspide del Concepto al centro de la Esencia, haciendo reposar su estructura sobre ese abismático centro, y descubriendo su peculiar configuración reflexiva operando en el interior mismo de su cierre, para dismantelar su presunto desenlace mistificador. Pero como no podía ser de otra manera, ello implica también una distorsión de la arquitectura lógica, que pasa igualmente por escamotear la naturaleza del Concepto como esfera específica y decisiva

96 Cf. *supr.* nota 94.

97 Cf. *infr.* nota. 111.

de la *WdL*, tergiversando, a la postre, el significado de la *Aufhebung* de la Esencia y del retorno al Ser que tiene lugar en ella.

La solución pasa por adoptar un enfoque tópico, capaz de precisar las diversas configuraciones que la reflexión va experimentando a lo largo de la arquitectura lógica, renunciando al carácter estático que tanto hegelianos como antihegelianos atribuyen al postulado de la transversalidad: la reflexión estaría ciertamente presente a lo largo de la lógica, sólo que de no de la misma manera; no, ciertamente, a la manera del desdoblamiento o espejamiento característico de la Esencia, como quiere el hegelianismo postmetafísico; pero tampoco a la manera del círculo cerrado del Concepto, como prefieren los críticos (mayoritariamente heideggerianos) de Hegel. Así como los hegelianos extienden la reflexión (la negación) más allá de la Esencia, así también Marzoa extiende la supresión de la reflexión (la negación de la negación) más acá del Concepto, al comienzo mismo de la *WdL*, y si aquéllos tienen razón al reivindicar la operatividad de la diferencia y de la reflexión en el Concepto, los críticos también la tienen al elucidar el Concepto como una autosupresión de la configuración reflexiva propia de la Esencia.

Unos y otros se equivocan, sin embargo, al presuponer la univocidad de la reflexión, obviando la específica modulación que ésta experimenta en cada una las esferas que configuran la tónica lógica. Lo que desde el punto de vista tópico podemos decir, por lo pronto, es:

- 1) que la «reflexión externa» domina la esfera del Ser, pero sólo al nivel superficial (puramente formal y, por así decir, extralógico) del lenguaje;
- 2) que dicha reflexión penetra en el discurso categorial (intracategorial) de la Esencia, donde se despliega dialécticamente hasta alcanzar el extremo de la reflexión determinante;
- 3) que dicha categoría queda superada en el tránsito al Concepto, donde queda sumida y conservada como reflexión autosuprimida.

III.1. LA REFLEXIÓN DEL CONCEPTO COMO ASUNCIÓN HEGELIANA DE LA CRÍTICA DE HÖLDERLIN A FICHTE: ¿SUPRESIÓN DE LA REFLEXIÓN O REFLEXIÓN AUTOSUPRIMIDA?

Este último significado de la reflexión es el que analizaremos a continuación⁹⁸. En su adecuada interpretación se juega el sentido de la

⁹⁸ Para un análisis más detallado de esta dialéctica cf. J. Fabo Lanuza, *op. cit.*, pp. 407 y ss.

operación que Hegel lleva a cabo en el Concepto con esta categoría y, por tanto, con la crítica de Hölderlin a Fichte. Marzoa describe esa operación como una autosupresión de la reflexión, *pero considera sólo el lado negativo de la misma, al interpretarla como una supresión de la reflexión misma que desembocaría en la pura nada*. Resultado de esta interpretación sería la concepción del círculo reflexivo como un camino que conduciría de una nada a otra, en el que no habría lugar para la diferencia entre la nada del Ser y la negatividad del Concepto, lo que no sólo implica una tergiversación del significado de la negatividad hegeliana, sino también de lo negado en esa negatividad. Asumir que el desenlace de la *WdL* sea la nada implica aceptar que lo negado en la esfera del Concepto sería la reflexión como tal, *y no una determinada configuración de la misma: la reflexión de la Esencia o categorial*. El mismo supuesto implica aceptar, por lo demás, que el resultado de esta negación sería la pura nada, *y no la nada determinada*, tal y como corresponde al lugar del Concepto como tercer momento dialéctico.

La diferencia entre el lado racional-negativo y racional-positivo de la dialéctica exige diferenciar, sin embargo, entre el aspecto de la reflexión *que se suprime* en el tránsito al Concepto y el *que se afirma* como resultado de la *Aufhebung*: el tránsito al Concepto no implica una supresión de la reflexión misma, *sino una supresión de la reflexión característica de la Esencia, cuyo resultado determinado sería precisamente la reflexión del Concepto*. Pues bien: *es esta autosupresión de la reflexión de la Esencia en la que el Concepto consiste (¡y no la nada!) lo que Hegel identifica con lo absoluto*. Esta reflexión autosuprimida difiere tanto de absoluta autoidentidad de Fichte como de la absoluta partición de Hölderlin: frente al primero, Hegel afirma un absoluto que sale de sí mismo y abandona la oscuridad de su inmediatez inicial; frente al segundo, un absoluto que retorna a sí mismo desde lo otro de sí mismo y supera la diferencia ocasionada por su propia autoenajenación. La controversia con Fichte y Hölderlin se resume así en un desacuerdo en torno al significado de la reflexión absoluta: mientras que ambos entienden lo absoluto desde el paradigma de la *autoposición* (inmediata en el caso de Fichte y reflejada en el de Hölderlin), Hegel lo entiende como una suerte *autonegación* que suprime toda exterioridad y toda diferencia abstractas, para asumirlas y reconciliarlas en la unidad del Espíritu infinito.

Al asumir la exterioridad y la diferencia, el absoluto hegeliano soluciona el problema de Fichte, a la vez que neutraliza la crítica de Hölderlin. La respuesta de Hegel a Hölderlin en la *WdL* consiste, por tanto, en mostrar que la reflexión desemboca dialécticamente en la supresión de su propia diferencia y su propia negatividad, y que esta auto-supresión de sí misma (o negación de lo negativo) en la que la reflexión consiste es, ciertamente, lo único absoluto, *pero sólo en el bien entendido de que ello no significa que no haya «absoluto», ni tampoco que lo absoluto sea para Hegel la pura nada (como interpreta Marzosa): no hay más absoluto, para Hegel, que la reflexión entendida como el movimiento mismo de lo negativo que se niega a sí mismo sin llegar a hundirse en la nada; toda vez que al negarse se afirma como tal movimiento de autonegación y permanece, por tanto, como el movimiento reflexivo de su propia autosupresión.*

Según esto, la autosupresión de la reflexión no desemboca en la nada, sino en la negación de la reflexión entendida como autoposición, *cuyo resultado especulativo no es otro que la afirmación de la reflexión autosuprimida, o lo que es lo mismo, de la reflexión entendida como autonegación.* Lo que la lectura de Marzosa no acaba de justificar es, por tanto, su interpretación de la autonegación reflexiva como una supresión de la reflexión que se diluiría en la pura nada y retornaría así a la inmediatez del comienzo, y no más bien como *una radical afirmación de la misma entendida como negatividad autorreferida y de esta autorreferencia negativa como la única significación hegelianamente válida del Sujeto absoluto.* Al obrar así, parece como si redujera la negación dialéctica a la negación abstracta, quedándose en la mera negación de las formas limitadas de la reflexión propias del Ser y de la Esencia, sin alcanzar la afirmación de la reflexión superior del Concepto ni, por tanto, lo absoluto entendido como movimiento reflexivo de autonegación.

III.2. TÓPICA DE LA REFLEXIÓN Y TRANSVERSALIDAD DE LA REFLEXIÓN: SOBRE EL SIGNIFICADO DE LA «REFLEXIÓN ABSOLUTA»

He aquí el único significado de la reflexión que puede considerarse absoluto y verdaderamente transversal a la arquitectura lógica. El problema ahora es cómo encajar esta transversalidad en el marco de un enfoque tópico como el que proponemos.

Por lo pronto, la necesidad de distinguir diferentes significados de la reflexión parece incompatible con la idea de un significado transversal que funcionaría a la manera de lo que Labarrière y Jarczyk consideran la «célula rítmica de toda la filosofía hegeliana»⁹⁹. Con esta expresión, pretenden referirse a la dialéctica de la reflexión que aflora en la «Doctrina de la Esencia», absolutizando lo que en realidad no sería más que una configuración particular de la reflexión, y extendiendo con ello al conjunto de la *WdL* la estructura dicotómica característica de esa esfera. Ello no sólo supone romper la inmanencia de la *Entwicklung* con el espejamiento del *Reflektieren*, sino confundir la (ilegítima) absolutización de esta estructura característica de la Esencia con la reflexión absoluta que sólo puede tener lugar en el cierre del Concepto: sólo en la perfecta inmanencia de ese cierre cabe encontrar la autoidentidad y la incondicionalidad de lo absoluto ansiado por el idealismo sin caer en la pura inmediatez de la intuición intelectual; el del Concepto es un absoluto reflexionado en sí mismo, en el que coinciden «inmediatez recuperada» y «mediación asumida».

El que ese absoluto reflexionado sólo pueda alcanzar la manifestación en la esfera del Concepto no significa, sin embargo, que no pueda ser identificado con la Totalidad, y que no pueda gozar, por tanto, de cierta transversalidad en la arquitectura lógica. El hecho de que aparezca en una determinada parte de esa arquitectura no significa que sea sólo una parte de la Totalidad. En primer lugar, porque la *WdL* no es propiamente hablando un sistema arquitectónico de partes que constituirían juntas la Totalidad, sino más bien un sistema *orgánico*, en el que cada parte iría integrando (y, por así decir, metabolizando) los momentos asumidos y superados en el curso de la dialéctica. En segundo lugar, porque que el hecho de que la reflexión absoluta no esté temáticamente (o categorialmente) presente en todos los niveles lógicos no significa que no esté operando en cada uno de ellos y que no sea lo único verdaderamente consistente y sustancial del despliegue dialéctico.

En cierta manera, la reflexión aparece a lo largo de los diferentes niveles lógicos adoptando su peculiar estructura dialéctica. El que su más acabada manifestación no aparezca hasta el nivel del Concepto se debe precisamente a la peculiar configuración reflexiva que ahí se despliega, en la que desaparecen tanto las limitaciones propias de las configuraciones

99 Cf. *supr.* nota 90.

del Ser (toda ellas modulaciones de la *einfache Beziehung*¹⁰⁰) como de la Esencia (atrapadas en la contradicción y en lo que Hegel denomina «*Gegenstoß*»¹⁰¹). En este contexto, la reflexión absoluta del Concepto no aparece como una configuración más de la reflexión, sino como aquella que asume y conserva las modalidades finitas de la misma y detenta, por este motivo, cierto primado sobre ellas.

Ahora bien: si la reflexión así entendida ha de ser verdaderamente absoluta, ha de poder identificarse entonces con la Totalidad y gozar de cierta transversalidad. Ello obliga a preguntar, sin embargo, por la presencia de lo absoluto en las esferas previas al Concepto, y hasta incluso en el propio comienzo. Sabemos que Hegel presupone la presencia de lo absoluto tanto en el comienzo lógico como en el fenomenológico. Sin embargo, sería un error identificar este absoluto del comienzo con la reflexión absoluta del Concepto o Sujeto, tal y como Heidegger parece insinuar cuando afirma que la *Fenomenología* (y, por descontado, la *Ciencia de la lógica*) «comienza absolutamente con lo absoluto»¹⁰², o cuando Marzoa cree reconocer el «*ist*» del Juicio en el «*Sein*» del comienzo. Lo decisivo aquí reside en analizar el posible encaje en la *WdL* de una suerte de «absoluto arreflexivo», distinguiendo claramente la presencia inicial de lo absoluto *como Ser o Sustancia*, de su manifestación final *como Concepto o Sujeto*.

100 *GW* 11, p. 36 / I, p. 218.

101 *Ibid.*, pp. 27-28 / I, p. 450: «Die Reflexion also *findet* ein Unmittelbares *vor*, über das sie hinausgeht und aus dem sie die Rückkehr ist. Aber diese Rückkehr ist erst das Voraussetzen des Vorgefundenen. Dies Vorgefundene *wird* nur darin, daß es *verlassen* wird; seine Unmittelbarkeit ist die aufgehobene Unmittelbarkeit. Die aufgehobene Unmittelbarkeit umgekehrt ist die Rückkehr in sich, das *Ankommen* des Wesens bei sich, das einfache sich selbst gleiche Sein. Damit ist dieses Ankommen bei sich das Aufheben seiner und die [sich] von sich selbst abstoßende, voraussetzende Reflexion, und ihr Abstoßen von sich ist das Ankommen bei sich selbst. Die reflektierende Bewegung ist somit nach dem Betrachteten als *absoluter Gegenstoß* in sich selbst zu nehmen. Denn die Voraussetzung der Rückkehr in sich —das, woraus das Wesen *herkommt* und erst als dieses Zurückkommen *ist*—, ist nur in der Rückkehr selbst. Das Hinausgehen über das Unmittelbare, von dem die Reflexion anfängt, ist vielmehr erst durch dies Hinausgehen; und das Hinausgehen über das Unmittelbare ist das Ankommen bei demselben. Die Bewegung wendet sich als Fortgehen unmittelbar in ihr selbst um und ist nur so Selbstbewegung —Bewegung, die aus sich kommt, insofern die *setzende* Reflexion *voraussetzende*, aber als *voraussetzende* Reflexion schlechthin *setzende* ist.»

102 *GA* 32, p. 59 / p. 54.

III.3. EL COMIENZO DEL PENSAMIENTO Y EL PENSAMIENTO DEL COMIENZO

Por lo pronto, la idea de un «absoluto arreflexivo» parece incompatible con la de un «Sujeto absoluto». Así sería, en efecto, para Hölderlin, que parte de la oposición entre «reflexión» y «absoluto», y para quien la constatación de la reflexión en el origen implicaría la reducción al absurdo del proyecto idealista de fundamentación absoluta. La oposición en cuestión se atenúa, sin embargo, cuando recordamos que el Sujeto hegeliano no es (como el Yo fichteano) algo inmediato, sino lo absoluto reflexionado en sí mismo, que ha devenido para sí de resultados de la mediación dialéctica. Lo decisivo en este punto reside, por tanto, en entender la legitimidad de esta relación entre reflexión y absoluto, así como su encaje en la arquitectura lógica, lo que necesariamente pasa por comprender cómo puede surgir esa reflexión de un comienzo puramente inmediato y arreflexivo.

Descartada toda presencia de la reflexión en ese comienzo (en un nivel distinto, al menos, del puramente lingüístico), la aparición de la reflexión parece apuntar hacia el potencial genético de la dialéctica hegeliana. Nada autoriza a entender esta génesis, sin embargo, a la manera de una producción dialéctica de determinaciones lógicas o contenidos¹⁰³. En primer lugar, porque, como el propio Marzosa parece reconocer en un tramo de su argumento¹⁰⁴, la totalidad del contenido lógico estaría presente ya al comienzo de la *WdL*. Pero también, en segundo lugar, porque la reflexión no sería una determinación más que pudiera añadirse al contenido lógico, sino la peculiar forma de autotransparencia que éste adquiere al devenir para sí.

Convenientemente entendida como forma, la reflexión revela claramente el misterio de su procedencia, hasta el punto de que carece de sentido preguntar por su origen a partir de la inmediatez: la forma reflexiva es lo único que el decurso dialéctico añade (*y no puede no añadir*) al contenido lógico inicial, pues no consiste más que en la forma de su mediación. Se colige de ahí que la reflexión no está (*ni puede estar*) presente al comienzo: en tanto que mediación, la reflexión es esencialmente resultado, y sólo

103 Cf. *supr.* nota 59.

104 Cf. *infr.* nota 111.

puede aparecer *más allá* del comienzo y de la categoría del Ser¹⁰⁵. Si quisiera buscarse una forma de reflexión anterior a la mediación dialéctica debería retrocederse *más acá* del Ser, hasta el pensamiento formal del comienzo que precede al despliegue dialéctico de esta categoría¹⁰⁶, y que cabe considerar como el verdadero comienzo de la *WdL*. En la Ciencia del pensamiento puro, *el comienzo del pensamiento es, en realidad, el pensamiento del comienzo*; en ella «[...] lo único exigido es hacer un puro inicio: con esto, nada está presente sino el inicio o mismo, y hay que ver qué sea él.»¹⁰⁷

Sólo considerando la noción misma del «comienzo» (y no la categoría del *Sein* como tal), cabe decir que la reflexión está ya en el comienzo y, por tanto, en cierta manera presupuesta en la primera categoría; si bien no como algo contenido en ella y que acabaría emergiendo en el decurso de la dialéctica, sino más bien como una suerte de exigencia implícita en ella: en tanto que primera expresión del comienzo, el *Sein* está llamado a cumplir las exigencias de ese pensamiento, pero sin poder llegar a realizarlas propiamente, tal y como demuestra su inmediata disolución en la nada. En este sentido puede decirse, por tanto, que el comienzo del pensamiento no

105 Esta es la razón de que la reflexión sea una categoría de la Esencia y se identifique, más concretamente, con la Esencia que aparece en ella misma: «Das Wesen *scheint* zuerst *in sich selbst* oder ist *Reflexion*» (*WW* 6, p. 16 / I, p. 440). En tanto que verdad del Ser, la Esencia es la verdad del comienzo, pero no por ello es el verdadero comienzo. Ella es el Ser que ha retornado a sí y, al hacerlo, ha perdido su inmediatez inicial. Ni la esencia ni la reflexión pueden ser, por tanto, el comienzo o estar al comienzo, pues ambas son esencialmente resultado y, por tanto, mediación: «Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*. / Das *Sein* ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das *Sein an und für sich* ist, so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, daß *hinter* diesem *Sein* noch etwas anderes ist als das *Sein selbst*, daß dieser Hintergrund die *Wahrheit* des *Seins* ausmacht. Diese Erkenntnis ist ein vermitteltes Wissen, denn sie befindet sich nicht unmittelbar beim und im *Wesen*, sondern beginnt von einem Anderen, dem *Sein*, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens über das *Sein* oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe zu machen. Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren *Sein erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das *Wesen*. Die Sprache hat im *Zeitwort sein* das *Wesen* in der vergangenen Zeit, „*gewesen*“, behalten; denn das *Wesen* ist das vergangene, aber zeitlos vergangene *Sein*.» (*Ibid.*, p. 13 / I, p. 437).

106 No es casualidad que la «Doctrina del Ser» no comience directamente con la dialéctica de la primera categoría, sino con un apartado titulado «Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?» (*WW* 5, p. 65 / I, p. 215).

107 *Ibid.*, p. 73 / I, p. 218.

coincide con el pensamiento del comienzo, y que el *Sein* no es más que una primera aproximación (fallida) a ese pensamiento, que sólo podrá lograrse al final y como resultado dialéctico, en y como Concepto.

Por lo pronto, ello parece corresponderse con el planteamiento de Hölderlin, para quien el *Sein* constituye también la marca del fracaso del proyecto idealista de fundamentación absoluta. Pero lo cierto es que ni «*Sein*» significa lo mismo para Hölderlin que para Hegel, ni su incapacidad para satisfacer el ideal del principio absoluto implicaría, para Hegel, renuncia alguna al proyecto idealista. Lo decisivo en este punto (no sólo para entender la diferencia con Hölderlin, sino también con Fichte) reside en la distinción hegeliana entre el «comienzo» (*Anfang*) y el «principio» (*Prinzip*) del Sistema. Según esta distinción, ni el pensamiento del comienzo, ni el comienzo del pensamiento pasarían de ser más que un mero *Anfang* destinado a ser superado dialécticamente en la Idea absoluta, que debe ser considerada como el verdadero y único *Prinzip* del Sistema.

III.4. INMEDIATEZ REFLEXIVA Y ARREFLEXIVA: CONSIDERACIONES SOBRE LA NATURALEZA DEL CÍRCULO LÓGICO

En tanto que mero comienzo, el *Sein* no es más que el pensamiento de la pura identidad sustancial alcanzado al final del camino fenomenológico: es la primera expresión del pensamiento que, tras haber superado la dualidad sujeto-objeto, se descubre a sí mismo en su pureza, *pero sin haber pensado todavía su propio contenido y sin poder considerarse, por tanto, como «reflexión» que ha retornado a sí o Sujeto*. Se colige de ahí que el *Sein* inicial no es lo absoluto como tal, sino más bien una primera aproximación al mismo: una aproximación puramente abstracta e indeterminada y, en este sentido fallida, pues está destinada a sucumbir como tal a la negación dialéctica y disolverse en la pura nada.

Tampoco debe confundirse esta nada con la negación dialéctica (o reflexión), ni mucho menos con la negación de la negación (o autosupresión de la reflexión), como parece hacer Marzoa cuando la identifica con la vaciedad del método¹⁰⁸. A diferencia de la negación determinada, la nada del comienzo es la pura vaciedad que no alberga en sí ningún contenido asumido y superado. Ella es, por tanto, la nada de la que la tradición había dicho que nada proviene (*ex nihilo nihil fit*) y de la que Hegel dice que

108 Cf. F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 47 y ss.

no puede ser principio de la *WdL*, pues todo principio debe ser capaz de principiar¹⁰⁹; en la pura nada no hay nada que negar ni, por tanto, combustible alguno para la negación dialéctica. Esta es la razón de que sea la inmediatez del *Sein* (y no la de la nada) el comienzo elegido por Hegel, pues únicamente tal inmediatez presupone el contenido lógico imprescindible para activar la dialéctica y devenir finalmente para sí.

Una precisión como ésta parece contradecir, sin embargo, la presunta vaciedad del *Sein*¹¹⁰ en la que Hegel basa su inmediatez e incondicionalidad. Si la dialéctica lógica no consistiera más que en ir explicitado el contenido del *Sein*, entonces todo estaría ya presupuesto en el comienzo y el *Sein* no sería ni vacío, ni indeterminado, ni inmediato. Esta es la objeción

109 *WW* 5, pp. 73-74 / I, p. 219: «Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts, –oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist. Ferner: Sein und Nichts sind im Anfang als *unterschieden* vorhanden; denn er weist auf etwas anderes hin; –er ist ein Nichtsein, das auf das Sein als auf ein Anderes bezogen ist; das Anfangende *ist* noch nicht; es geht erst dem Sein zu. Der Anfang enthält also das Sein als ein solches, das sich von dem Nichtsein entfernt oder es aufhebt, als ein ihm Entgegengesetztes. / Ferner aber *ist* das, was anfängt, schon; ebensowohl aber *ist* es auch noch *nicht*. Die Entgegengesetzten, Sein und Nichtsein, sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er ist ihre *ununterschiedene Einheit*. / Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins – oder, in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden– und des Nichtunterschiedenseins –oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden, –wie er dies in der Tat sein würde, wenn es überhaupt um die Form von Definitionen und um den Namen des Absoluten zu tun wäre. In diesem Sinne würden, wie jener abstrakte Begriff die erste, so alle weiteren Bestimmungen und Entwicklungen nur bestimmtere und reichere Definitionen dieses Absoluten sein. Aber die, welche mit dem *Sein* als Anfang darum nicht zufrieden sind, weil es in Nichts übergeht und daraus die Einheit des Seins und Nichts entsteht, mögen zusehen, ob sie mit diesem Anfange, der mit der Vorstellung des *Anfangs* anfängt, und mit deren Analyse, die wohl richtig sein wird, aber gleichfalls auf die Einheit des Seins und Nichts führt, zufriedener sein mögen als damit, daß das Sein zum Anfange gemacht wird.»

110 *Ibid.*, p. 79 / I, p. 222: «Was somit über das Sein ausgesprochen oder enthalten sein soll in den reicheren Formen des Vorstellens von Absolutem oder Gott, dies ist im Anfange nur leeres Wort und nur Sein; dies Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie.»

de Schelling al comienzo lógico, tal y como recuerda Marzoa en lo que denomina «primera línea de comentario»:

«[...] todo eso [todo el contenido] está en efecto al comienzo, pero sólo *an sich* (“en sí”), no *für sich* (“por sí” o “para sí”), o sea, está en el comienzo sólo tal como éste se ve en la perspectiva de todo el sistema, no tal como se ve en el comienzo mismo; ahora bien, si este es el caso, si, en el comienzo, eso que está no es en modo alguno *für sich*, entonces, ¿en qué consiste (es decir, frente a qué referente se constata) en el comienzo mismo la inmediatez y vaciedad del comienzo?, ¿hay vaciedad si no es por comparación con algún tipo de plenitud?, ¿hay inmediatez si no se distingue ya la inmediatez de la mediación?, etc.; la objeción en esta línea es digamos “schellingiana”; apunta a una crítica en el sentido de que el hacer consistir lo arreflexivo -y en definitiva todo- meramente en la autosupresión de la reflexión, en otras palabras, la autosuficiencia del concepto, reinstaura una unilateralidad allí (a saber, en el proyecto idealista) donde lo que se pretendía era justamente que toda unilateralidad tuviese su supresión, y que es preciso admitir lo absoluto ya en el comienzo no mera mente como la vaciedad total, sino en el sentido de que ya la presencia ajena a toda mediación y condición, esto es, no ciertamente la objetividad de la experiencia científica, definida como tal por una serie de condiciones, sino aquella presencia en la que el color es sencillamente tal como lo emplea el pintor, etc., esa presencia sea ya, y precisa mente ella, presencia de todo como uno, y todo el trabajo del concepto sea, pues, la exégesis infinita de esa presencia, exégesis infinita que, puesto que el concepto es división, tendería a su vez a lo conceptual, a la supresión del concepto, pero en tarea infinita, de modo que lo que hay, aunque sustentado en la aludida “intuición intelectual” de todo como uno, es en todo momento el trabajo del concepto. Desde este punto de vista el sistema hegeliano sería una continuada fuga hacia adelante, su fecundidad y contundencia vendrían del hecho de dejar fuera continuamente, como algo de lo que no se podría hablar porque de ello no habría nada que decir, aquel lo de lo que, sin embargo, se está partiendo siempre ya; las vueltas y vueltas del sistema desplegarían el compromiso de no remitirse nunca la intuición intelectual, la cual, precisamente por eso, sería lo que regiría las vueltas y vueltas.»¹¹¹

Si, como dice Schelling, lo absoluto sólo puede ser aprehendido mediante un acto de la intuición intelectual, la diversidad de las categorías no sería entonces más que el resultado de una exégesis infinita: la exégesis infinita del Ser, en la que el Concepto no podría justificar su primado sobre las demás categorías. El problema de esta interpretación (que Marzoa no considera incompatible con el mejor Hegel)¹¹², es que no acaba de

111 F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 49-50.

112 *Id.*

compaginarse bien con la arquitectura de la *WdL*¹¹³, en la que el Concepto ocupa un lugar claramente superior al del Ser. Esta superioridad no puede justificarse en base al contenido si (como afirma Schelling) todo el contenido está ya en el Ser, pero sí en base a la forma, afirmando que *lo único que no puede estar contenido en el Ser del comienzo es justamente la reflexión (Esencia) y su autosupresión (Concepto)*. Ni la Esencia ni el Concepto hacen, en realidad, referencia a contenido alguno que pudiera estar o no incluido en el comienzo, *sino a la forma reflexiva en que dicho contenido se expresa* y cuyo grado de transparencia varía en cada esfera lógica. Así entendida, la reflexión es, formalmente, *lo único que no puede estar presente o presuponerse en el comienzo inmediato, pues no expresa sino la mediación dialéctica que aparece como resultado del despliegue categorial*; de ahí que su culminación sea precisamente la *Erinnerung* de la Idea absoluta y la mediación absoluta del método.

Que esta mediación no aporte contenido alguno al *Sein* del comienzo no significa, por lo demás, que sea superflua o no aporte nada al proceso: como dijimos al inicio de este apartado, ella aporta el cierre en virtud del cual la diversidad de las categorías negadas deviene momento necesario de una única Totalidad; más que un contenido concreto, ella aporta, por tanto, la interna articulación del mismo en la unidad del Sistema. De ahí que su aparente vaciedad tampoco pueda ser interpretada como una recaída en la nada del comienzo: en primer lugar, porque, como ya dijimos, la *WdL* no comienza con la nada, sino con el Ser que presupone ya la totalidad del contenido lógico; en segundo lugar, porque la *Erinnerung* de la Idea no cierra el círculo de la inmediatez sin presuponer la entera mediación dialéctica desplegada a lo largo de la *WdL*. Si, a pesar de todo, el método de la Idea absoluta puede ser descrito como una vaciedad, ello no es porque no aporte nada a la inmediatez inicial, *sino porque no aporta más que la apertura o transparencia que permite ver con claridad la unidad del contenido lógico y pensar en libertad la necesidad de su despliegue dialéctico*. Se colige de ahí que, si la *WdL* puede ser descrita como un círculo no es (como sugiere Marzoa) a la manera de un círculo vacío que conduciría de una nada a

113 Lo cual supone una seria objeción para un trabajo como el de Marzoa, que «ha establecido como una de las reglas del juego el tomar totalmente en serio la arquitectura de la lógica hegeliana.» (*Ibid.*, p. 57)

otra¹¹⁴, sino a la manera del retorno de la inmediatez a sí misma, en la que ésta gana la transparencia de la que carecía al comienzo.

IV. CONCLUSIONES SOBRE LA ARQUITECTURA LÓGICA Y SOBRE SU SIGNIFICADO COMO *AUFHEBUNG* DE LA CRÍTICA DE HÖLDERLIN A FICHTE

De las consideraciones precedentes se colige que no hay otro comienzo posible para el pensamiento puro que el de la pura inmediatez arreflexiva del *Sein*. Esa inmediatez es, ciertamente, absoluta, pero no en el sentido del Concepto, sino sólo en el de lo absolutamente carente de presupuestos: «El inicio de la ciencia absoluta tiene que ser él mismo inicio absoluto; nada le está permitido presuponer. Por nada tiene que estar pues mediado, ni tener un fundamento; él mismo debe ser más bien el fundamento de la ciencia toda. Por consiguiente, tiene que ser sencillamente algo inmediato o, más bien, lo inmediato mismo. Así como no puede tener una determinación frente a otra, tampoco puede tener ninguna dentro de sí ni contener contenido alguno, pues semejante cosa sería igualmente una diferenciación y referencia mutua de lo diverso y, con ello, una mediación. El inicio es pues el ser puro.»¹¹⁵

Al escoger la palabra «*Sein*» como designación de la primera categoría lógica, Hegel no pretende expresar sino *el significado* de la palabra «inmediatez», pero evitando la negación que aparece en su significante. La razón es que esta negación introduce una reflexión de todo punto inadecuada al inicio incondicionado de la Ciencia, cuya característica formal es precisamente la inmediatez:

«La inmediatez simple es ella misma una expresión propia de la reflexión y se refiere a la diferencia respecto a lo mediado. En su expresión verdadera, esta inmediatez simple es el ser puro, o el ser en general; ser, nada más, sin ninguna determinación y plenificación ulteriores.»¹¹⁶

La palabra «*Sein*» satisface la exigencia de inmediatez del comienzo, evitando la reflexión que se inmiscuye en el lenguaje. Se contrapone con ello al uso que Hölderlin había hecho de la palabra en *Juicio y ser*, donde «*Sein*» aparecía como sinónimo del «*ist*» y, por tanto, de «reflexión». Marzoa advierte esta diferencia al afirmar que esta acepción de la palabra

114 Cf. *supr.* nota 42.

115 *GW* 11, p. 33 / p. 215.

116 *Id.*

«no es válida para el «ser» con el que empieza la lógica de Hegel»¹¹⁷, pero parece omitirla cuando reconoce la presencia de la reflexión autosuprimida en el *Sein* del comienzo, sugiriendo con ello que esta determinación inicial podría proceder ya «de una determinada asunción de la crítica de Hölderlin a Fichte»:

«La comparación [...] entre el *Sein* del Hölderlin temprano y el *Sein* que abre la lógica hegeliana, es tanto más instructiva por cuanto no se trata simplemente de que Hölderlin y Hegel designasen con la misma palabra cosas distintas. La inicialidad del *Sein* en Hegel procede ciertamente de una determinada asunción de la crítica de Hölderlin a Fichte.»¹¹⁸

Así sería, en efecto, si el *Sein* contuviera ya (de manera inconfesada) la cópula del juicio y, por tanto, la reflexión autosuprimida del Concepto. Ahora bien: aceptar esto no sólo significaría aceptar que no habría una esencial diferencia entre el *Sein* de Hölderlin y el de Hegel, sino cancelar también la diferencia hegeliana entre el *Sein* del comienzo y el *ist* del Concepto¹¹⁹, asumiendo que éste no sería más que la autoexplicitación de que lo ya contenido en aquél.

El problema de esta interpretación es que cancela una diferencia esencial de la *WdL*, nivelando su arquitectura y omitiendo los esfuerzos de Hegel por partir de un comienzo arreflexivo. Tales esfuerzos parecen comprometer la interpretación de la *WdL* como un círculo reflexivo que asumiría de entrada la posición de Hölderlin sobre la reflexión para mostrar su interna autosuperación; bien entendido que dicha autosuperación no tendría lugar (ni estaría de alguna manera presupuesta ya) en la inmediatez del Ser, sino sólo en la mediación del Concepto. En cuanto al Ser del comienzo, no es la reflexión de Hölderlin (ni tampoco su autosupresión) lo que estaría presupuesta en él, sino la pura identidad arreflexiva de Fichte. Como no

117 Cf. *supr.* nota 30.

118 F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid: La balsa de la Medusa, 1995, p. 35.

119 *Ibid.*, p. 47: «La inicialidad de *Sein* en la lógica de Hegel, inicialidad de la que ya nos habíamos ocupado, se ha tornado problemática una vez más por el hecho de que *Sein* es el verbo cópula y la cópula ocupa a su vez un punto muy determinado dentro de la marcha de la lógica, a saber, el de la primera negación del concepto dentro de la lógica del concepto. Una vez más: ¿por qué, pues, la cópula (“ser”) en el comienzo absoluto de la lógica?»

podía ser de otra manera, ello amenaza con convertir la «Doctrina del ser» en una reproducción del error de Fichte.

Lo decisivo en este punto reside, sin embargo, en comprender que si la *WdL* parte de este error no es para caer y hundirse en él, sino para asumirlo y superarlo dialécticamente¹²⁰, alcanzando por esta vía (natural) la crítica de Hölderlin. Todo transcurre, en efecto, como si antes de asumir esa crítica, Hegel quisiera ubicar la tesis de Fichte en el Sistema del pensamiento puro, concediéndole así su lugar y su derecho en la primera de sus esferas, y evidenciando al mismo tiempo la crítica de Hölderlin como una consecuencia dialéctica de dicha tesis. Esta dialéctica (y no la simple reproducción del error de Fichte) es, por tanto, lo que Hegel desarrolla en la «Doctrina del ser».

El tránsito a la Esencia aparece en esta dialéctica como el lugar sistemático en el que la inmediatez del principio fichteano quedaría superada en la reflexión reivindicada por Hölderlin. La razón es que la Esencia es concebida por Hegel como «el perfecto retorno del ser a sí mismo [die vollkommene Rückkehr des Seins in sich]»¹²¹, y este retorno o «reflexión», a su vez, como la «verdad del Ser»¹²². La *WdL* asume así la crítica de Hölderlin a Fichte, a la vez que restringe su validez al ámbito de la Esencia, cuyo destino dialéctico no es otro que el de ser superada en el Concepto: en tanto que superación de la reflexión, la «Doctrina del Concepto» debe ser interpretada como el lugar de la *WdL* donde tiene lugar la crítica de Hegel a Hölderlin, así como la consiguiente reformulación del planteamiento idealista de Fichte. En la mediación del Concepto, recupera Hegel la inmediatez del comienzo, pero

120 *Ibid.*, p. 36: «En cambio, la inicial asunción de la crítica hölderliniana por Hegel es, dado que se demuestra que la reflexión no puede ser primero ni absoluto, situar lo primero o lo absoluto por así decir “antes” de la reflexión; la expuesta justificación hölderliniana del empleo de la palabra *Sein* no cubre esto arreflexivo, prerreflexivo o transreflexivo que pretende ser el principio o lo absoluto, como puede verse por lo siguiente: el que Hegel inicialmente ponga lo primero o lo absoluto más allá de la reflexión comporta el problema, insoluble a este nivel y que impedirá a Hegel quedarse ahí, de que algo transreflexivo asumido como principio no da cuenta de o no contiene en sí lo otro, se queda de su lado como arreflexivo, quedando la reflexión como lo otro, con lo cual eso transreflexivo tampoco es transreflexivo porque es lo uno frente a lo otro y, por tanto, es ello mismo la reflexión.»

121 *WW* 6, p. 14 / II, p. 438.

122 *Ibid.*, p. 13 / II, p. 437.

de manera que esa inmediatez presupondría (¡ahora sí!) la reflexión de la Esencia como momento asumido y superado.

Esta asunción de la reflexión es lo que asoma en el segundo momento dialéctico del Concepto subjetivo, en la cópula del Juicio. Conviene precisar, sin embargo, el doble aspecto (negativo y positivo) que se conjuga en esta asunción: al aparecer en el nivel del Concepto, la reflexión se consolida, ciertamente, en el lugar del principio especulativo, pero al ocupar el lugar dialéctico de lo negativo, no se consolida como lo sustancial, sino precisamente como lo asumido y superado del Concepto¹²³; de ahí que si el Concepto puede ser considerado como el lugar de la reflexión absoluta, ello sólo pueda ser en el sentido de la autosupresión de la reflexión y, por tanto, de la superación inmanente del punto de vista hölderliniano que situaba la *Urteilung* en el lugar del principio absoluto.

En tanto que autosupresión de la reflexión, el Concepto es la culminación de la *Aufhebung* que la reflexión venía experimentando desde su primera aparición en la superficie del lenguaje lógico, así como de la exigencia de inmediatez que la primera categoría lógica era incapaz de satisfacer. Por cuanto que da cumplimiento a esta exigencia, el Concepto debe entenderse como una suerte de reelaboración del principio idealista buscado por Fichte: al igual que el Yo fichteano, el Concepto cumple la exigencia de inmediatez propia de ese principio absoluto, *pero no la de lo arreflexivo como tal*; en tanto que *autosupresión* de la reflexión, el Concepto es ciertamente el retorno a la inmediatez del Ser (y, en este sentido, *erfülltes*

123 F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 48: «[...] al situarse la cópula en el momento negación, se reconoce, también por parte de Hegel, que la reflexión es la constitución de la cópula como tal, con la particularidad de que, si en Hölderlin lo era en cuanto pérdida de lo que sólo en esa pérdida tiene lugar, en Hegel lo es en cuanto que la reflexión es la autosupresión de la reflexión misma; este último punto viene expresado por el hecho de que la cópula, al menos reconocida como tal, aparezca por primera vez ya dentro de la lógica del concepto. Esta primera línea de comentario obliga a observar: a) que, si la reflexión es también en Hegel la constitución de la cópula, entonces la reflexión está ya en el comienzo, pues el comienzo es la cópula; b) que, por la posición en que aparece por primera vez confesadamente la cópula (a saber, momento negación, pero sólo una vez llegados a la lógica del concepto), se nos sugiere que allí donde –aunque inconfesadamente– está la cópula, es decir, precisamente al comienzo, no sólo está la reflexión, sino también su supresión (de lo contrario no tendría sentido que el tratamiento de la cópula perteneciese a la lógica del concepto).»

Sein)¹²⁴, pero en tanto que *reflexión* autosuprimida, esta inmediatez (que ya no es la del Ser, sino la del Concepto) presupone (como asumida y superada) la entera mediación reflexiva de la *WdL*, lo que necesariamente incluye también la crítica de Hölderlin a Fichte.

IV.1. CONSIDERACIONES SOBRE LA ARQUITECTURA DEL ITINERARIO LÓGICO

Es, por tanto, en la «Doctrina del Concepto» (y no en la *WdL* como tal) donde debe buscarse la asunción hegeliana de la crítica de Hölderlin a Fichte. Conviene no dejarse engañar por la conclusión aparentemente hölderliniana que asoma en esa esfera: en la cópula del juicio, donde la palabra «ser» (*ist*) aparece con una significación más próxima a la de la reflexión que a la de la mera identidad del *Sein*. El alcance de esta conclusión dentro de la esfera del Concepto es, sin embargo, algo que queda irremediamente limitado debido al lugar que la cópula del juicio ocupa en el Concepto subjetivo: el lugar del segundo momento dialéctico, que se corresponde con el de lo negativo y, por tanto, con el de lo destinado a ser asumido y superado en el interior del Concepto. En tanto que superación del juicio, el Concepto hegeliano se presenta como la superación de las tesis de Fichte y Hölderlin a propósito de la reflexión, cuya dialéctica ha sido desplegada en las esferas del Ser y de la Esencia respectivamente. Hagamos un breve repaso.

La inmediatez del Ser asume e introduce en el interior de la *WdL* el planteamiento fichteano del principio, caracterizado por la autoidentidad del Yo inmediato y arreflexivo. La principal diferencia con Hegel reside en que Fichte pretende deducir el entero Sistema de la Ciencia de esa *einfache Beziehung*, mientras que la «Doctrina del ser» la toma únicamente como una primera aproximación (excesivamente pobre y fallida) al verdadero principio de la Ciencia; prueba de ello es la inmediata disolución en la nada que el Ser experimenta nada más entrar en escena, y que lleva implícita una crítica a la pretensión fichteana de pensar el principio absoluto como algo inmediato y arreflexivo.

Como no podía ser de otra manera, ello implica acompañar a Hölderlin en el primer tramo de su crítica: la crítica del idealismo subjetivo de Fichte, que Hegel suscribe y reformula a su manera en la primera esfera

¹²⁴ *Ibid.*, p. 572 / II, p. 403.

de la *WdL*. La «Doctrina del ser» concuerda con Fichte en la exigencia de inmediatez, pero difiere de él a la hora de pensar esta inmediatez como Yo absoluto, atendiendo al hecho de que la aparente autoidentidad del Yo=Yo llevaría implícita la diferencia y la reflexión. Este es el punto en el que la *WdL* concuerda con la crítica de Hölderlin: puesto que el Yo implica reflexión y la reflexión no puede ser lo absoluto, *entonces el Yo no puede un principio absoluto*. Las desavenencias con Hölderlin aparecen, sin embargo, en el momento en que el mencionado argumento es tomado como una refutación del programa idealista, alegando que, si la reflexión es lo único absoluto, *entonces no hay absoluto*. He aquí la conclusión hölderliniana que la *WdL* asume en la «Doctrina de la Esencia», pero sólo para cancelarla y superarla en la «Doctrina del Concepto».

Si algo cabe colegir de la tópica de la reflexión desarrollada en ambas esferas es que la *Urteilung* de Hölderlin es sólo una de las configuraciones lógicas de la reflexión, y que el hecho de que esa configuración reflexiva particular (que Hegel identifica con la Esencia) no pueda satisfacer las exigencias del principio absoluto buscado por el idealismo *no significa que no haya una reflexión superior capaz de hacerlo*: se trata de la reflexión absoluta del Concepto, que venimos interpretando (con Marzoa) como una «autosupresión de la reflexión», y cuya anticipación en la esfera de la Esencia sería la categoría de la «reflexión determinante». La reflexión ponente de Fichte y la reflexión externa de Hölderlin convergen en ella dando lugar a una misma estructura reflexiva: la *negative Beziehung auf sich*, que asoma por primera vez en la Esencia, y sobre la que se asienta la estructura del Concepto como reflexión autosuprimida¹²⁵.

En esta estructura reflexiva encuentra una segunda oportunidad el principio absoluto buscado por el idealismo de Fichte, *con la diferencia de que ese principio no aparecería ya al comienzo, sino al final y como resultado del proceso dialéctico*¹²⁶. A la inmediatez arreflexiva del *Anfang* opone Hegel la inmediatez reflexionada del *Prinzip*, en la que coinciden los momentos de la mediación y de la inmediatez que Hegel considera inseparables, y que sólo la unilateralidad del entendimiento finito es capaz de disociar¹²⁷. Como

125 Cf. J. Fabo Lanuza, *op. cit.*, pp. 256-270.

126 Cf. *supr.* nota 64.

127 *WW5*, p. 66 / I, pp. 87-88 [Mondolfo]: «In neueren Zeiten erst ist das Bewußtsein entstanden, daß es eine Schwierigkeit sei, einen *Anfang* in der Philosophie zu finden, und der Grund dieser Schwierigkeit sowie die Möglichkeit, sie zu lösen, ist vielfältig

no podía ser de otra manera, ello obliga a replantear las implicaciones que Hölderlin quiere extraer del pensamiento de la *Urteilung*: la insoslayable presencia de la escisión en el lenguaje ya no implicaría una negación de lo absoluto, ni de un principio absoluto, *sino únicamente la negación de que dicho principio (Prinzip) pueda estar al comienzo (Anfang)*, lo que resulta perfectamente compatible con la concepción hegeliana del idealismo.

El epígono del «idealismo absoluto» reconoce a la perfección que no hay manera de pensar la inmediatez (para un entendimiento finito, carente de intuición intelectual) sin que se inmiscuya la forma de la reflexión y, por tanto, de la mediación. A este respecto no hay diferencia alguna entre las posiciones de Hegel y Hölderlin. Ahora bien: el reconocimiento por parte de Hegel de esta forma reflexiva que aflora en el lenguaje de la lógica no implica que la *WdL* comience con la reflexión, si por reflexión se entiende algo relacionado con el contenido lógico y, por tanto, con lo absoluto. En lo que al contenido respecta, el comienzo lógico es esencialmente inmediato y arreflexivo, y no es hasta la esfera de la Esencia donde aflora la reflexión como categoría propiamente dicha. Ahí es donde el itinerario lógico se aproxima más a la crítica de Hölderlin, asumiendo que si la reflexión es lo absoluto, entonces no hay comienzo (*Anfang*) absoluto; la Esencia es la esfera en la que el comienzo ha quedado atrás y en la que todo ser (*Wesen*) es, por tanto, ya pasado (*gewesen*).

Esta (aparente) proximidad con Hölderlin es, sin embargo, lo que el desenlace lógico del Concepto está destinado a superar: así como la esfera del Ser asume el punto de vista de Fichte sobre la inmediatez del comienzo para superarlo en el tránsito a la Esencia, así también la Esencia asume el punto de vista de Hölderlin sobre la reflexión para superarlo en tránsito al Concepto. Ahí es donde hay que buscar la *Aufhebung* de la crítica de Hölderlin a Fichte, así como la posición genuinamente hegeliana ante el problema de la reflexión y de la fundamentación absoluta del Sistema. La razón es que sólo en la autorreferencia negativa del Concepto cabe pensar

besprochen worden. Der Anfang der Philosophie muß entweder ein *Vermitteltes* oder *Unmittelbares* sein, und es ist leicht zu zeigen, daß er weder das eine noch das andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung. [...]. Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.»

la incondicionalidad que Fichte había buscado en la inmediatez abstracta, así como también la reflexión absoluta que Hölderlin había rechazado como imposible (anclado como estaba en realidad a la misma exigencia fichteana de inmediatez).

Esta exigencia de inmediatez abstracta es lo que el Concepto hegeliano permite superar, mostrando su unidad con la mediación, en conformidad con el principio hegeliano de la unidad de lo mediato y lo inmediato¹²⁸. Considerado desde el lado negativo, como *autosupresión* de la reflexión, el Concepto es pura negatividad y, por tanto, mediación; pero considerado desde el lado positivo, como *reflexión* autosuprimida, él es también inmediatez recuperada o reflexionada. Este lado positivo del Concepto es, sin embargo, algo que la lectura de Marzoa acaba por minimizar, al identificar la mencionada autosupresión de la reflexión con la nada y la mencionada inmediatez recuperada con una recaída en la inmediatez del Ser. El resultado es una lectura que iguala los diferentes niveles de la arquitectura lógica, permaneciendo ciega a las diferentes configuraciones reflexivas que se despliegan en ella. La adecuada diferenciación de estas configuraciones permite comprender, sin embargo, que lo suprimido en el Concepto no es reflexión como tal, sino únicamente la reflexión de la Esencia, que se corresponde con lo que Hölderlin denomina «*Urteilung*».

La aceptación de esta correspondencia permite evidenciar el tránsito al Concepto como una crítica a Hölderlin, cuyo resultado determinado sería la esfera del Concepto propiamente dicha: la negación de la Esencia (y de su correspondiente configuración reflexiva) que ahí tiene lugar no acontece en el sentido de la negación abstracta, sino en el de la negación *determinada*, que no tiene como resultado la pura nada, sino la nada *de aquello de lo que resulta*. Comoquiera que, en este caso, lo negado en el Concepto es la categoría de la reflexión, el resultado en cuestión sólo puede ser una configuración superior de la misma: la reflexión característica del Concepto, cuya estructura se corresponde con la de la negatividad autorreferida y que Hegel identifica con el Sujeto absoluto.

Este Sujeto no es el Yo fichteano inmediatamente idéntico a sí mismo, ni tampoco la Conciencia natural incapaz de sellar la escisión sujeto-objeto (y que se desespera al encontrarla por todas partes, hasta en el interior de sí misma), sino la reflexión que ha pasado por todas sus configuraciones

128 Cf. *supr.* nota 127.

reflexivas, ha experimentado su disolución y que, al término de su dialéctica, ha llegado a identificarse con el movimiento de su *propia autosupresión*. La tarea del Concepto hegeliano es evidenciar este movimiento como *lo único que resulta de la negatividad dialéctica*, como el desenlace racional-positivo o especulativo de la *WdL* y, por tanto, como *lo único que verdaderamente hay y cabe llamar propiamente absoluto*.

IV.2. FINITUD Y ABSOLUTO EN LA *WdL*

No hace falta insistir en la idea de que esta conclusión no pasa por admitir que la reflexión autosuprimida esté presente al comienzo de la *WdL*; al menos al nivel del contenido lógico propiamente dicho. Si, a pesar de todo, cupiera cuestionar el carácter arreflexivo del comienzo lógico, ello es debido a la reflexión que aflora al nivel de la forma. Ya hemos aclarado en qué medida esta reflexión no puede ser considerada parte del contenido lógico como tal, sino fruto del lenguaje del entendimiento finito, del que ni siquiera el pensamiento puro puede prescindir. La distorsión que su irrupción produce en el pensamiento de la inmediatez es lo que la *WdL* consiste en superar: permitiendo, en un primer momento, que dicha reflexión emerja y se instale en la superficie del lenguaje lógico (Ser); obligando al discurso, en un segundo momento, a volverse sobre ella y tematizarla como un contenido propiamente lógico o categoría (Esencia); para finalmente profundizar en ella dialécticamente, hasta evidenciarla como el movimiento de su interna autosupresión (Concepto).

Ya hemos indicado en qué medida la lectura de Marzoa enfatizaría excesivamente el lado negativo de la *Aufhebung* hegeliana, desembocando en una interpretación del Concepto que parece quedarse en la negación abstracta de la reflexión y recaer en la pura inmediatez del comienzo. Ese sueño de pura inmediatez (propio de la intuición intelectual) es, sin embargo, algo que sencillamente no tiene cabida en la *WdL*, ni al comienzo ni al final de la misma. La reflexión externa del entendimiento, que irrumpe en el lenguaje del *Sein* y acaba introduciéndose en el contenido categorial de la Esencia, queda finalmente superada en el Concepto, pero no hasta el punto de disolverse en la pura inmediatez: *la del Concepto es una negación determinada, cuyo resultado especulativo es la reflexión entendida como el movimiento de su propia autosupresión*. Si algo queda patente en esta autonegación que el contenido lógico experimenta a lo largo de su

dialéctica es que *la reflexión no puede ser eliminada como algo extrínseco a ese contenido, pues ella es justamente lo que permite su automanifestación, su devenir para sí y, por tanto, su autodespliegue como Sujeto.*

Esa negatividad autorreferida del Sujeto que se sabe a sí mismo como lo negativo es el contenido mismo del pensamiento puro (lo que Hegel llama «absoluto»), tal y como éste se ve a través de la forma reflexiva del entendimiento finito que, tras profundizar dialécticamente en sí misma y sublimarse, acaba haciéndose transparente a ese contenido. En ausencia de intuición intelectual, la finitud del entendimiento reflexivo es de todo punto insoslayable, y si la *WdL* consiste en superarla no es tanto para eliminarla (lo que implicaría volver a la oscura noche de la Sustancia), *cuanto para convertirla en su aliada, corrigiendo la distorsión que introduce en su contenido, hasta hacer de ella el elemento de su manifestación.* Sólo cuando la forma reflexiva alcance la transparencia de la Idea (ingresando con ello en lo que Hegel describe como «el reino autotransparente del Sujeto»¹²⁹) podrá alcanzar el contenido lógico la manifestación absoluta sin necesidad de eliminar la finitud.

La misión de la *WdL* consiste en elevar (*aufheben*) esta finitud al nivel superior de la Idea autotransparente, cerrando con ello la brecha entre lenguaje del entendimiento finito y el pensamiento de la razón infinita, entre la lógica (*die Logik*) que se despliega en las formas categoriales del entendimiento y lo lógico (*das Logische*) que fluye en ellas con la sola fuerza de su necesidad. Así es como el problema idealista de la fundamentación absoluta de la filosofía trascendental queda replanteado en la *WdL* de Hegel: el escollo que ella consiste en salvar es el de la finitud inherente a la forma lógica, que cabe depurar y sublimar hasta el punto de hacerla transparente¹³⁰ al contenido, mas no cancelar definitivamente. Forma y

129 *WW6*, p. 544 / II, p. 381.

130 Es esta inocua transparencia lo que frecuentemente se confunde con el cierre de la diferencia en que los críticos de Hegel hacen consistir lo absoluto buscado por Hegel y por el idealismo postkantiano en general. «La exigencia de la filosofía, el movimiento que la filosofía es, el acto de la filosofía [según Fichte y el idealismo inspirado en él], consiste en lo siguiente: que aquello en lo que consiste la validez pase a ser ello mismo lo válido, que el ser mismo sea él mismo lo ente. El que, como hemos visto, así y sólo así pueda la validez ser validez absoluta responde a que la noción que acabamos de presentar como la de la supresión de la diferencia es ni más ni menos que la noción de lo absoluto. Por “absoluto” no puede entenderse sino: que la certeza misma sea ya ella misma todo lo cierto, que la validez sea ella misma todo lo válido, que sólo una cosa tenga lugar, a saber,

contenido permanecen separadas a lo largo de la dialéctica hegeliana como el más claro testimonio de nuestra insoslayable finitud y del límite que nos aboca a pensar lo racional en el lenguaje del entendimiento, a hablar de lo absoluto en la gramática de finitud.

Pero la misma escisión debe ser entendida también como *un claro testimonio de la finitud inherente a lo absoluto mismo: del límite que le obliga (¡también a él!) a abandonar la simplicidad de su unidad sustancial para manifestarse, a salir de sí mismo para retornar reflexivamente a sí (como Sujeto) a través de ese elemento ajeno que es la forma del juicio y las categorías del entendimiento*; éstas son al pensamiento puro lo que las figuras y objetivaciones de la conciencia enajenada al Espíritu absoluto: el pensamiento puro pierde en ella su unidad y su universalidad, pero

el tener-lugar mismo» (F. Martínez Marzoa, «Hegel», *Historia de la filosofía*, II, Madrid: Istmo, 2003, p. 162). También en este punto, la lectura de Marzoa sigue la estela de la interpretación heideggeriana del idealismo, basada en el «olvido del ser» y el cierre de la diferencia ontológica: «La noción de “absoluto” consiste, como acabamos de decir, en que lo ontológico, distinto por principio de todo lo óntico, pase a ser ello mismo lo óntico» (*Ibid.*, p. 163). El cierre de esta diferencia óntico-ontológica es, sin embargo, lo que la mencionada transparencia estaría llamada a impedir: forma y contenido se aproximan en ella hasta el límite, sin llegar a identificarse en ningún momento. El hecho de que ni la *Erinnerung* del Saber absoluto, ni la *métodos* de la Idea absoluta puedan expresar su contenido sino mediante remisiones retrospectivas a la totalidad del camino recorrido es un claro indicio de que no operan ningún cierre en el sentido de la reducción de lo ontológico a lo óntico de la que habla Marzoa, pero tampoco en el de la reducción de lo óntico a lo ontológico. La razón sigue siendo la vigencia de la transparencia, que debe ser considerada como el resultado más sofisticado de la negación determinada. Es, en efecto, gracias a ese principio hegeliano que la continuada erosión que la negación dialéctica ejerce sobre las determinaciones lógicas no llega a provocar nunca su completa desaparición, sino más bien la aparición de la mencionada transparencia que permite a lo lógico manifestarse a su través sin distorsiones e inferencias. La diferencia entre a lógica y lo lógica prevalece incluso aun cuando la manifestación en cuestión sea la del Sujeto y, por tanto, la automanifestación de lo mismo a partir de sí mismo, *pues que lo manifestado y lo manifestante (lo lógico y la lógica, lo ontológico y lo óntico) sean uno y lo mismo no significa que su manifestación pueda reducirse a un determinado contenido*. Lo que la unidad del Sujeto absoluto pone en evidencia es la naturaleza «monista» del Sistema hegeliano, más no su carácter cerrado, si por tal se entiende el cierre de la diferencia. De hecho, nada impide calificar a este Sistema de «monismo de la diferencia», siempre y cuando se distinga convenientemente entre «diferencia» y «dualismo»; mientras que éste alude a la dualidad de las sustancias, aquélla se refiere más bien a la diferencia (ontológica) entre dos modos de ser.

sólo para abandonar su oscuridad inicial y alcanzar la claridad de la autoconciencia. Esa autoconciencia no sería posible sin la concurrencia de la finitud, de ahí que el objetivo de la dialéctica no consista simplemente en cancelarla, sino en elevarla y sublimarla para convertirla en el elemento de su automanifestación.

Ello obliga a reflexionar sobre la naturaleza de lo absoluto hegeliano y su relación con la finitud, la cual no se presenta como una relación de mera contraposición, en la que lo absoluto quedaría de un lado, como lo absolutamente otro de la finitud (y, por tanto, de la diferencia y de la reflexión), como pretenden quienes acusan a Hegel de dogmatismo. En tanto que *Aufhebung* de la finitud, lo absoluto no excluye la finitud, sino que la asume e integra como lo negativo. Finitud y absoluto entablan, por tanto, una relación mucho más estrecha de lo que a primera vista pudiera parecer, pero nunca hasta el punto de llegar a identificarse, como pretenden quienes reducen lo absoluto a la negatividad, o quienes no ven en él más que una instancia crítica semejante al ideal regulativo kantiano¹³¹. Frente a ambos extremos, conviene recuperar la concepción hegeliana de lo absoluto como unidad de lo finito y lo infinito, en la que estaría asumida y superada cualquier forma de contraposición entre ambos momentos.

Una contraposición como ésta es, sin embargo, lo que aflora en la estructura predicativa del juicio y, por tanto, en la *Urteilung* que Hölderlin descubre en tras el Yo fichteano. Al señalar la anterioridad de esta estructura y su escisión constitutiva, su intención no es identificarla con lo absoluto, sino todo lo contrario: instalado como está en la contraposición abstracta de lo finito y lo infinito, Hölderlin evidencia la reflexión como lo absolutamente otro de lo absoluto, deduciendo de ahí la banalidad del intento idealista de fundamentación. A lo largo de estas páginas, hemos intentado mostrar cómo el idealismo hegeliano consigue permanecer indemne a esta crítica al elaborar una concepción de lo absoluto diferente de la fichteana, *que no sólo presupondría la Aufhebung de la autoidentidad del Yo, sino también la Aufhebung de la diferencia y la reflexión propias del juicio*.

Conviene aclarar que ello no implica renunciar a la anterioridad de la *Urteilung*, sino sólo a la concusión antiidealista que Hölderlin pretende derivar de ella: que la *Urteilung* no pueda ser remitida a una identidad

131 Cf. J. Fabo Lanuza, *op. cit.*, pp. 44 y ss.

más simple y originaria *no significa que no pueda ser conducida hacia un fundamento absoluto más profundo y determinado*. Precisamente esto es lo que demuestra el Concepto hegeliano, convenientemente entendido como autosupresión de la reflexión. La estructura de la negatividad autorreferida que ahí ve la luz proporciona *una forma de pensar lo incondicionado que ya no depende la abstracta inmediatez de Ser*; una negatividad que no presupone más que su propia negación es una mediación que sólo se presupone a sí misma y es, en este preciso sentido, incondicionada; no, ciertamente, en el sentido de la pura inmediatez del Ser, pero sí en el de la mediación absoluta del Concepto, que es también el del Sujeto y el de la libertad entendida como verdadera autonomía.

El resultado es un absoluto reflexivo, que permanece indemne a la crítica de Hölderlin y que es capaz de asumir su crítica a Fichte elevando el idealismo subjetivo a un nivel superior. Adecuadamente considerada desde el punto de vista de ese absoluto, la presencia de la reflexión no es (como para Hölderlin) la prueba de la imposibilidad del principio absoluto buscado por el idealismo, *sino más bien la prueba de su irrefutable necesidad*, pues si algo enseña ese punto de vista superior es *que la reflexión no consiste sino el movimiento de su propia autosupresión, que esa autosupresión o negatividad autorreferida (que Hegel identifica con el Sujeto) es lo único que lógicamente hay y, por tanto, lo único que cabe considerar «absoluto» en el sentido hegeliano de la expresión*.

IV.3. HEGEL ANTE LA «ABSURDA INCONSECUENCIA» HÖLDERLINIANA

La estructura de la negatividad autorreferida es, en último término, lo que permite a Hegel asumir y superar la crítica de Hölderlin al idealismo, invirtiendo su dictamen sobre lo absoluto. De la presencia de la *Urteilung* en el Yo fichteano no cabe concluir que no haya lo absoluto, sino todo lo contrario: *que lo absoluto consiste en el movimiento de su propia autosupresión, o lo que es lo mismo, en la reflexión entendida como negatividad autorreferida o Sujeto*. Ahora bien, ello pasa necesariamente por no sobrentender (como hacen Hölderlin y Marzoa) la *Urteilung* como el único significado de la reflexión, reduciéndola a uno de los múltiples significados de la palabra: el de la «reflexión externa» de la Esencia, destinada a ser superada y asumida en el tránsito al Concepto.

Si algo queda patente en ese tránsito es que ésa no es la reflexión que Hegel eleva al rango de lo absoluto. Considerada desde el punto de vista del Concepto, la reflexión en cuestión aparece en el segundo lugar dialéctico del Concepto subjetivo, que se corresponde con el de lo negativo. Se colige de ahí que el Concepto presupone la superación de la reflexión externa (y, por tanto, de la esfera de la Esencia dominada por ella), *pero no la de la reflexión como tal*. Al desembocar en esta conclusión, la lectura de Marzoa parece quedarse en el lado abstracto de la negación¹³², permaneciendo anclada al nivel de la Esencia (de la Esencia tal y como aparece conservada y asumida en el Concepto), lo que a efectos de la premisa lectora que manejamos significa tanto como permanecer al nivel de la asunción hegeliana de la

132 Esto es: de la negación entendida como algo que no desemboca en resultado alguno, sino en la pura nada. La negación es, en este sentido, simplemente negada, siendo éste para Marzoa el único significado de la negación de la negación: el de la negación de lo negativo. Conforme a esta interpretación, que es también la de Heidegger, el destino dialéctico del juicio, como momento negación del Concepto, no es otro que el de disolverse en el término medio del silogismo: «Y es precisamente como este primer momento de negación del concepto dentro de la esfera del concepto como aparece, por primera vez en la marcha de la “lógica” de Hegel, al menos por primera vez confesadamente, la *Urteilung*, esto es, la cópula [...]. En otras palabras, la *Urteilung* es ahora la figura en la que aparece en un determinado nivel del proceso (a saber: el nivel del concepto) el momento negación, momento que tiene lugar en general por mor de la negación de la negación, a saber, en este caso por mor de que la propia *Urteilung*, la propia cópula, adquiera el carácter de concepto en el término medio del silogismo. El que la negación tenga lugar por mor de la negación-de-la-negación es, como sabemos, en el conjunto del sistema y, por tanto, en cada uno de sus momentos, el que la reflexión sólo tiene lugar autosuprimiéndose.» (F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995, p. 45). Al igual que el juicio, la reflexión sólo tiene lugar en el concepto suprimiéndose, bien entendido que esta supresión no significa sino su disolución en el Concepto como lo negativo. La lectura de Marzoa permanece así en el lado puramente negativo de la negación, sin atender al resultado especulativo de la misma. Elevarse a este resultado implica afirmar que si la reflexión tiene lugar en el Concepto autosuprimiéndose no es porque no haya reflexión, *sino porque tanto la reflexión como el propio Concepto consisten en esa autosupresión*. Desde el punto de vista racional-positivo o especulativo, la *autosupresión* de la reflexión es también y principalmente *reflexión* autosuprimida (o como dice Hegel: autorreferencia negativa o referencia negativa a sí). Pero si esto es así, ni la reflexión inmediata (externa) de la Esencia puede ser considerada absoluta (como pretende Hölderlin al declarar la absolutez de la *Ur-teilung*), ni la reflexión mediada (autosuprimida) del Concepto puede ser considerada como una mera negación de la reflexión que desembocaría en la vaciedad del método y de la pura nada inmediata.

crítica de Hölderlin a Fichte, sin acabar de comprender la superación que dicha crítica experimenta en el Concepto.

Mientras que lo primero pasa por trasladar la reflexión del Ser a la Esencia, transitando del Yo de Fichte a la reflexión de Hölderlin, lo segundo implica trasladar la reflexión de la Esencia al Concepto, pasando de la «reflexión externa» (la *Urteilung* de Hölderlin) a la «reflexión autosuprimida» del Sujeto hegeliano. Ahí es donde coinciden finalmente absoluto y reflexión, quedando superado el «oxímoron» de Hölderlin: si la reflexión (*externa*) es lo absoluto, entonces no hay absoluto. Esta relación de mutua exclusión entre absoluto y reflexión, que tenía todo el sentido desde el punto de vista hölderliniano de la *Urteilung*, deja de tenerlo desde el punto de vista hegeliano de la reflexión autosuprimida. Es, pues, la incapacidad para superar esa configuración reflexiva propia de la Esencia, lo que impide a Hölderlin pensar lo absoluto como reflexión, y lo que conduce a Marzoa a interpretar la autosupresión de la reflexión como una mera negación.

Tras la mencionada incapacidad se oculta, además, una permanencia implícita por parte de Hölderlin en la concepción fichteana de lo absoluto, basada en la autoposición y en la compacta autoidentidad que todavía no es consciente de su diferencia, y que Hegel identifica con la Sustancia que todavía no ha devenido Sujeto (en la *Fenomenología*), o con el Ser que todavía no ha devenido Concepto (en la *Lógica*). Los niveles superiores del Sujeto y del Concepto no sólo implican, para Hegel, la superación de la reflexión originaria propia de las filosofías de la finitud de Kant y Hölderlin, sino también la superación de la concepción fichteano-cartesiana del principio absoluto recusada por Hölderlin, *pero de la que no acaba de desprenderse en realidad*: al considerar la insoslayable presencia de la reflexión en el juicio como un argumento contra la posibilidad de lo absoluto y del proyecto idealista en general, Hölderlin asume implícitamente la idea fichteana de lo absoluto como la única posible¹³³, permaneciendo ciego ante la distinción hegeliana entre la Sustancia y el Sujeto.

133 La permanencia en la concepción cartesiano-fichteana del principio resulta tanto más clara en aquellas interpretaciones para las que la palabra «ser» no apuntaría a la irreductible escisión del juicio (como pretende Marzoa), sino a una unidad que estaría más allá de esa escisión (*cf. supr.* nota 29). Lo superado en esta unidad es ciertamente la autoconciencia fichteana como principio, mas no el principio como tal que, lejos de ser negado, queda reafirmado como objeto de la intuición intelectual. Lo mismo cabe decir de aquellas interpretaciones que hablan del “ser” como objeto la «sensación trascendental»

Asume con ello también la concepción fichteana del principio como algo inmediato, reduciendo el verdadero principio (*Prinzip*) del idealismo a lo que desde el punto de vista de la arquitectura lógica no sería más que el mero comienzo (*Anfang*). Si algo queda claro a la luz del despliegue hegeliano de la reflexión en la esfera de la Esencia, es que la *Urteilung* de Hölderlin no constituye el principio especulativo de la *WdL*: lejos de aparecer en ella originario (como supone el poeta), aparece como algo susceptible de ser superado dialécticamente en el tránsito al Concepto. Pues bien: es esta posibilidad de superar la reflexión hasta evidenciarla como el movimiento de su propia autosupresión lo que permite a Hegel asumir sin problemas la crítica de Hölderlin al idealismo, aceptando sin reservas que la reflexión (externa) irrumpe inevitablemente en todo comienzo y que no hay, por tanto, ningún comienzo absoluto, *pero sin que ello implique la imposibilidad de lo absoluto mismo o de un principio absoluto en el sentido especulativo de la expresión*.

Lo decisivo en este punto reside en comprender que el verdadero lugar del principio no es, para Hegel, el del comienzo inmediato, sino el del resultado especulativo, y que la supresión de la reflexión (externa) que tiene lugar ahí no es la negación *abstracta* de la reflexión (ni, por tanto, la de lo absoluto como reflexión), sino la negación *determinada* de una modalidad particular de la misma, cuyo resultado es la reflexión superior del Concepto o Sujeto. Es esta reflexión absoluta (y no la de la Esencia) lo

(J.-F. Courtine, «De la intuición intelectual a la sensación trascendental», *Sileno*, 4, 1998, p. 45) o como horizonte de una búsqueda infinita (Ch. Jamme, *loc. cit.*, p. 38), pues lo que en tales casos sigue buscándose es, en definitiva, un comienzo absoluto al que poder remitir la escisión del juicio. La única manera de escapar a este planteamiento es, quizá, asumir que la mencionada unidad sólo comparece en la distancia de la pérdida o exilio. Tal es la apuesta de Heidegger, que ve en este sentimiento de orfandad la marca más característica de una apuesta por la finitud que se alza contra el ideal de reconciliación absoluta buscado por el idealismo. En la misma línea parece ir también la interpretación de F. Duque («Sagrada inutilidad. Lo sagrado en Hölderlin y Heidegger», *Eikasía*, 2006, pp. 3-4), para quien la pérdida en cuestión no dejaría de ser una peculiar manera de seguir buscando lo absoluto que, como tal, no estaría tan alejada del idealismo hegeliano; pues, en efecto, ¿no es el Concepto hegeliano, convenientemente entendido como «autorreferencia negativa», la peculiar manera que la razón filosófica tiene de contemplar lo absoluto en la distancia de la pérdida (abierta por la negatividad dialéctica) y, en este sentido, de evocar la Hesperia del poeta?

que permite a Hegel aceptar la reflexión como principio, sin comprometer con ello la posibilidad de lo absoluto buscado por el idealismo.

Como no podía ser de otra manera, ello implica superar la concepción fichteana de lo absoluto arreflexivo, en favor de un «absoluto reflexivo» o «reflexión absoluta». El hecho de que Hölderlin rechace esta posibilidad como contradictoria se debe únicamente a que permanece apegado a una configuración limitada de la reflexión, absolutizando lo que en realidad no sería sino algo finito, lo que le lleva finalmente a incurrir en una inconsecuencia muy parecida a la que Hegel reprochaba a Kant en los diferentes niveles de la *Crítica*. Concluyo mi análisis con esta breve recapitulación:

- El primer nivel de la inconsecuencia en cuestión es el que el propio Hölderlin descubre tras el Yo fichteano, y sobre el que pretende sustentar su crítica al idealismo. Consiste en afirmar que *si la reflexión aparece en el lugar de principio absoluto, entonces no hay absoluto*. Como hemos visto, Hegel evade esta inconsecuencia desmarcándose de la concepción fichteana del principio, implícitamente asumida por Hölderlin en su crítica, alegando que si lo absoluto es algo inmediato, entonces no es lo absoluto propiamente dicho, entendido como lo verdaderamente en sí y para sí (lo absoluto como Sujeto), sino lo absoluto todavía no manifiesto (lo absoluto como Sustancia). Debido a su inmediatez, este absoluto es considerado por Hegel como el *Anfang*, pero no como el verdadero *Prinzip* buscado por el idealismo.

- El segundo nivel de la inconsecuencia es el que envuelve a la crítica de Hölderlin basada en el «oxímoron de la reflexión absoluta». Consiste en afirmar que *la reflexión, a pesar de ser lo único que verdaderamente hay, no puede ser considerada como algo absoluto, sino más bien como una negación de lo absoluto*, derivándose de ahí la contrariedad de que *lo único que verdaderamente habría no sería, en realidad, lo que verdaderamente habría en un sentido sustancial, sino más bien algo sin consistencia y carente de entidad*. La constatación de esta nulidad de la reflexión inicial es, sin embargo, lo que permitiría a Hegel poner en marcha la dialéctica, en cuyo decurso no tendría lugar una simple negación de *la* reflexión, ni tampoco una negación de lo absoluto. Lo primero es lo que enfoque tópico permite garantizar, mostrando que lo negado en la dialéctica no es la reflexión en general, sino una determinada configuración de la misma que hemos identificado,

grosso modo, con la «reflexión externa» de la Esencia. Lo segundo pasa únicamente por atender al principio de la negación determinada, en virtud del cual la mencionada reflexión no sería simplemente negada en el tránsito al Concepto, sino integrado en el seno de una configuración reflexiva más elevada, a la que nos hemos referido como «reflexión del Concepto». Convenientemente entendido como autosupresión de la reflexión, el Concepto sería así lo único verdadero y sustancial (y, en este sentido, lo absoluto), sin dejar de ser al mismo tiempo reflexión: la reflexión que ha devenido para sí al evidenciarse como el movimiento de su propia autosupresión.

- El tercer nivel de la inconsecuencia es el que asoma en la interpretación que Marzoa hace de la reflexión autosuprimida, en la medida en que sólo atiende al lado negativo de la misma, concluyendo que, *si la reflexión no consiste más que en su propia autosupresión, entonces no hay reflexión en absoluto, ni mucho menos reflexión absoluta, sino la pura inmediatez del círculo lógico que iría de una nada a otra*. Para esta interpretación, la reflexión no existiría más que en el ínterin de esas dos nada, como una simple apariencia (*Schein*)¹³⁴ que se desvanecería al término de su despliegue dialéctico. Ahora

¹³⁴ En este sentido, cabría decir que la reflexión se contrapone a la inmediatez, como la negación a la nada y como el *Schein* al *Sein*. Este parece ser el punto de vista de Marzoa, para quien tanto la reflexión como el conjunto de configuraciones reflexivas (o categorías) que atraviesan la *WdL* no sería más que el *Schein* que emerge del *Sein* para desvanecerse finalmente en la vaciedad del método: «[...] en la línea interpretativa del trabajo que yo [...] estoy tratando de esbozar, la noción *Schein* desempeña ciertamente un papel esencial en *todo* el trayecto de la lógica por cuanto la lógica es *lo mismo* que la “fenomenología del espíritu”, y a eso mismo, que es ni más ni menos que todo, a saber, el sistema, la génesis, la reflexión en cuanto su mismo autosuprimirse, etc., es inherente el que haya esos dos modos de presentación. Puesto que eso de lo que se trata es todo lo que hay, no sólo el comienzo, sino también el final es la pura vaciedad, bien entendido que al final la vaciedad lo es en el sentido de que es la propia marcha, la *métodos*, lo que viene a parar en *Sein*, lo que es *Sein*. En este modo de lectura [...] *Schein* es en cada caso lo que hay, a saber, cada momento, y todo lo que ocurre en cada momento es la presentación del *Schein* como *Schein*, por tanto a la vez su destrucción, que, ciertamente, por ser la suya, interna, la de esa figura precisamente, es a su vez una configuración determinada, por tanto de nuevo *Schein*, y así ulteriormente, y eso, esa marcha, es ello mismo el contenido-verdad y no es en modo alguno la producción de un lugar vacío para la aparición de un contenido-verdad, ni siquiera en el sentido de que ese contenido-verdad fuese aquello que se supone la oculta verdad del *Schein* mismo.» (F. Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995, pp. 55-56)

bien: ¿Cómo puede haber lugar para la reflexión y su autosupresión en el seno de esta vacuidad absoluta? ¿Cómo puede siquiera esta reflexión, si verdaderamente no es nada, suprimirse a sí misma? ¿Cómo puede acontecer la negación para el despliegue dialéctico y, en último término, para lógica misma entendida como el Sistema de los conceptos puros o categorías, si nunca hubo nada más que la pura inmediatez del *Sein*? A lo largo de este trabajo hemos intentado mostrar cómo todos estos interrogantes se desvanecen al considerar el resultado determinado de la negación hegeliana de la reflexión, lo que necesariamente significa atender al lado positivo de la reflexión autosuprimida, al movimiento de autosupresión que necesariamente resulta de dicha negación, y reconociendo en dicho movimiento reflexivo lo único absoluto en el sentido hegeliano de la expresión, que no es otro que el de lo absoluto adecuadamente entendido como autorreferencia negativa o Sujeto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. (1963): *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1974.
- Adorno, T. W. (1966): *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal, 2008.
- Albrecht, W. (1958): *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur Wissenschaft der Logik*, Berlin: Duncker Humblot.
- Braniss, Ch. J. (1834): *System der Metaphysik*, Breslau: Barth und Comp.
- Carbó Ribugent, M. (2013): «Juicio y ser. Kant y Fichte en la encrucijada hacia el romanticismo», *Revista de estudios sobre Fichte*, 6, pp. 1-12. Disponible en: <https://journals.openedition.org/ref/425>
- Deleuze, G. (1968): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Courtine, J.-F. (1998): «De la intuición intelectual a la sensación trascendental», *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento*, 4, pp. 43-42.
- Duque, F. (2006): «Sagrada inutilidad. Lo sagrado en Hölderlin y Heidegger», *Eikasia. Revista de filosofía*, 2.
- Fabo Lanuza, J. (2007): *Reflexión o diferencia. Un estudio sobre la cuestión Hegel y el problema de la metafísica*, tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid.
- Feuerbach, L. (1839): *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires: La Pléyade, 1974.
- Frank, M. (1998): «Hölderlin y el primer romanticismo filosófico», *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento*, 4, pp. 12-19.

Hegel, G. W. F. (1785-1800): *Frühe Schriften* [WW 1], Frankfurt: Suhrkamp, 1970 / (1794-1800): *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, Madrid: F.C.E., 2014.

Hegel, G. W. F. (1801-07): *Jenaer Schriften* [WW 2], *ed. cit.*, 1970 /

Hegel, G. W. F. (1801): *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Paredes Martín, M.^a del C. (ed.), Madrid: Tecnos, 1990.

Hegel, G. W. F. (1802): *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*, Serrano, V. (ed.), Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

Hegel, G. W. F. (1807): *Phänomenologie des Geistes* [WW 3], *ed. cit.* / *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006.

Hegel, G. W. F. (1812, 13, 16): *Wissenschaft der Logik*, I-II [WW 5-6], *ed. cit.* / *Ciencia de la lógica*, I-II, Mondolfo, R. (ed.), Buenos Aires: Hachette, 1956¹³⁵.

Hegel, G. W. F. (1812, 13, 16): *Wissenschaft der Logik*, I-III [GW 11, 12, 21], Hamburg: Felix Meiner, desde 1968¹³⁶ / *Ciencia de la lógica*, I-II, Duque F. (ed.), Madrid: Abada, 2011, 15.

Hegel, G. W. F. (1833-36): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I-III [WW 18-20], Frankfurt: Suhrkamp, 1970 / *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I-III, Roces, W. (ed.), México: F.C.E., 1955.

Heidegger, M. (1930-31): *Hegels Phänomenologie des Geistes* [GA 32], Frankfurt: Klostermann / *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid: Alianza, 2006.

Heidegger, M. (1936-68): *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, *ed. cit.* / *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid: Alianza, 2009.

Heidegger, M. (1938-42): *Hegel* [GA 68], *ed. cit.* / *Hegel*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Henrich, D. (1965-66): «Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus», *Hölderlin Jahrbuch*, 14, pp. 73-96.

Henrich, D. (1971): «Hegel y Hölderlin», *Hegel en su contexto*, Caracas: Monte Ávila, 1987, pp. 11-36.

135 Cito por esta edición los pasajes pertenecientes a la 2ª ed. de la «Doctrina del ser» de 1832.

136 Cito por esta edición los pasajes pertenecientes a la 1ª ed. de la «Doctrina del ser» de 1812.

- Henrich, D. (1971): «Comienzo y método de la lógica», *ibid.*, pp. 61-78.
- Henrich, D. (1971): «Lógica hegeliana de la reflexión», *ibid.*, pp. 79-198.
- Henrich, D. (1992): *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hoffmann, Th. S. (2004): «Der Anfang beim Sein, Endlichkeit und Unendlichkeit», *G. W. F. Hegel. Eine Propädeutik*, Köln: Marix, pp. 292-309.
- Hölderlin, F. (1961): «Juicio y ser», *Ensayos*, Madrid: Hiperión, 2008.
- Hölderlin, F. (1795): «Carta a Hegel de enero de 29 de enero de 1795», en: Hegel, G. W. F. *Escritos de Juventud*, ed. cit., pp. 56-58.
- Hölderlin, F. (1799): *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid: Hiperión, 2007.
- Jamme, Ch. (1998): «La evolución filosófica de Hölderlin», *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento*, 4, pp. 32-42.
- Jarczyk, G., Labarrière, P.-J. (1986): *Hegeliana*, Paris: PUF.
- Kant, I. (1781, 84): *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*, Hamburg: Meiner Verlag, 1998 / *Crítica de la razón pura*, Madrid: Taurus, 2016.
- Kemper, P. (1980): «Die methodische Einheit des Systemanfangs», *Dialektik und Darstellung. Eine Untersuchung zur spekulativen Methode in Hegels Wissenschaft der Logik*, R. G. Fischer, pp. 155-255.
- Martínez Marzoa, F. (1992): «La *Crítica del juicio estético*. Hölderlin y el idealismo»; Viller Roca, G. y Rodríguez Aramayo, R. (coords.): *En la cumbre del criticismo: Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona: Anthropos.
- Martínez Marzoa, F. (1992): *De Kant a Hölderlin*, Madrid: La balsa de la Medusa.
- Martínez Marzoa, F. (1994): «Hegel», *Historia de la filosofía*, II, Madrid: Istmo, 2003.
- Martínez Marzoa, F. (1995): *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid: La balsa de la Medusa.
- Martínez Marzoa, F. (1996): «*Seyn y Ur-teilung*», Market, O. y Rivera Rosales, J. (coords.): *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: Complutense-UNED, pp. 335-342.
- Prucha, M. (2000): «Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*», Arndt, A., Ibert, Ch. (eds.): *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, pp. 122 y ss.

Schmidt, J. (1977): «Der Anfang der Logik Hegels und die Frage ihrer Anschauungsgebundenheit», *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, München: J. Berchmans, pp. 47-92.

Schick, F. (1994): «Aufnahme und Verwandlung des neuzeitlichen Substanzbegriffs in Hegels Seinslogik: Der Anfang beim Bestimmungslosen Unmittelbaren», *Hegels Wissenschaft der Logik-metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*, Freiburg/München: Alber, pp. 105-153.

Serrano, V. (1993): «Sobre Hölderlin y los comienzos del idealismo alemán», *Anales del seminario de historia de la Filosofía*, 19, Madrid: UCM. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9393110173A>

Serrano, V. (2008): *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Madrid: Plaza y Valdes.

Wieland, W. (1973): «Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik», Fahrenbach, H. (ed.): *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, pp. 395-414.

JAVIER FABO LANUZA es doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, en la que ha desempeñado el cargo de Colaborador Honorífico varios años. Actualmente imparte docencia en secundaria mientras compagina su labor investigadora.

Líneas de investigación:

- Metafísica
- Idealismo alemán
- Hermenéutica

Publicaciones recientes:

-(2022) «Heidegger y la superación de la metafísica. Itinerario de una progresiva radicalización», *Eikasía. Revista de filosofía*, 105, pp. 75-144.

-(2021) «Ateísmo, panteísmo, acosmismo y monoteísmo en la filosofía de Hegel. Comentario de un conocido pasaje sobre Spinoza», *Eikasía. Revista de filosofía*, 101, pp. 267-333.

-(2020) «Contribución a la traducción de la Ciencia de la lógica de Hegel al castellano. Observaciones a la traducción de Félix Duque», *Quaderns de Filosofia*, VII, 1, pp. 85-107.

-(2020) «La muerte de Hegel y el espíritu del hegelianismo. Prefacio al “capítulo final” de la Historia del espíritu universal», *Eikasía. Revista de filosofía*, 95, pp. 309-345.

Dirección electrónica: javierfabo@gmail.com