



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n176.71163>

APRENDER A VIVIR MEDIANTE LA FILOSOFÍA

NOTAS SOBRE LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA FILOSOFÍA EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DE JENA



DURCH PHILOSOPHIE LEBEN LERNEN NOTES ON THE HEGELIAN CONCEPTION OF PHILOSOPHY IN JENA'S EARLY WRITINGS

SANDRA VIVIANA PALERMO*

Universidad Nacional de Río Cuarto/ Conicet - Buenos Aires - Argentina

.....
Artículo recibido: 12 de marzo de 2018; aceptado: 22 de abril de 2018.

* *sandra.palermo@conicet.gov.ar*

Cómo citar este artículo:

MLA: Palermo, S. "Durch Philosophie leben lernen. Notas sobre la concepción hegeliana de la filosofía en los primeros escritos de Jena." *Ideas y Valores* 70.176 (2021): 33-50.

APA: Palermo, S. (2021). Durch Philosophie leben lernen. Notas sobre la concepción hegeliana de la filosofía en los primeros escritos de Jena. *Ideas y Valores*, 70 (176), 33-50.

CHICAGO: Sandra Palermo. "Durch Philosophie leben lernen. Notas sobre la concepción hegeliana de la filosofía en los primeros escritos de Jena." *Ideas y Valores* 70, n.º 176 (2021): 33-50.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este *paper* intenta dar cuenta del concepto de filosofía elaborado por Hegel, en los primeros años de Jena, como instancia más acabada de reconciliación de las escisiones propias de la cultura moderna. Se intenta mostrar que, a pesar de las diferencias existentes entre el Hegel jenense y el Hegel sucesivo a la *Fenomenología del espíritu*, la idea de la filosofía como lugar de conciliación se mantiene, lo que no implica, un pactar con la realidad ni un pensar la actividad intelectual como refugio incontaminado, sino como lugar de transfiguración unitaria del mundo efectivamente existente.

Palabras clave: filosofar, filosofía, totalidad, *Versöhnung*.

ABSTRACT

This paper aims to highlight the Hegelian concept of philosophy, in the early years of his stay in Jena, as the most fulfilled instance of reconciliation of the splits of to modern culture. It tries to show that, despite the existing differences between this period of Hegelian production and the period following the *Phenomenology of Spirit*, the idea of philosophy as an instance of reconciliation is maintained, which does not imply, for Hegel, either pacting with reality or thinking intellectual activity as an uncontaminated refuge. Thought is instead an operation of unitary transfiguration of the effectively existing world.

Keywords: Philosophizing, Philosophy, Totality, *Versöhnung*.

I

En mi formación científica, que comenzó por las necesidades más elementales de los hombres, tenía yo que ser empujado hacia la ciencia, y el ideal de la juventud tenía que convertirse, bajo la forma de la reflexión, al mismo tiempo en un sistema; me pregunto ahora, mientras todavía estoy ocupado en ello, de qué modo volver para intervenir en la vida de los hombres. (*Briefe* 1 60)¹

Así presenta Hegel, en una célebre carta a Schelling del 2 de noviembre del 1800, el nuevo rumbo que ha tomado su recorrido reflexivo. Se trata, podríamos decir, del último escrito hegeliano de Frankfurt, poco antes de su mudanza al “torbellino cultural” de la ciudad de Jena; y en él aparecen términos vedados durante los años frankfurteses: reflexión, ciencia, sistema. Dirigiéndose al viejo amigo del *Stift* de *Tübingen*, como al único de su entorno a quien “quisiera tener por amigo”, Hegel no solo le pide consejos acerca de la ciudad a la que le conviene mudarse para poder continuar “en una condición de independencia” sus estudios, sino que, después de un “distanciamiento de varios años”, siente el deber de hacerle saber que sus investigaciones ya no giran, como al principio, alrededor de la religión, la historia y la pedagogía; antes bien, han emprendido el camino de la ciencia y de la construcción de un verdadero sistema filosófico. Aun así, dice Hegel, ahora que todos sus esfuerzos están dirigidos a dar forma a tal sistema, su inquietud fundamental es cómo, desde aquél, volver a incidir sobre la vida de los hombres.

Estas palabras deben haber hecho mella en Schelling, pues menos de dos meses después Hegel llega a Jena y aquél lo recibe en su casa, abriéndole, al mismo tiempo, las puertas de la ciudad y de la universidad. En pocos meses Hegel obtiene la habilitación para la libre docencia y publica su primera obra filosófica, *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, con la cual pretende hacerse un nombre en una arena filosófica intrincada y compleja, en la que todos reivindicaban para sí el carácter de genuinos continuadores de la obra kantiana. La *Differenzschrift* constituye entonces el debut filosófico de Hegel y, más allá de su discutido rol entre bambalinas en la ruptura definitiva entre Schelling y Fichte,² en ella el joven filósofo traza las coordenadas teóricas del nuevo horizonte conceptual en el que habrá de moverse, definiendo por primera vez su concepto de filosofía y la tarea propia de ésta. Concepto y función que irán modelándose y asumiendo una forma más precisa y acabada a medida que el sistema filosófico de Hegel cobre

1 Carta de Hegel a Schelling del 2 de noviembre de 1800.

2 Sobre la *Differenzschrift* como línea divisoria entre predominio de la filosofía trascendental y predominio de la filosofía de la identidad, véase Jaeschke (2004).

una fisonomía definitiva, sin dejar de representar el punto de partida nunca abandonado por el filósofo.

El objetivo del presente texto es dar cuenta del nuevo concepto de filosofía que Hegel elabora en los primeros años de Jena, a partir de los textos publicados en el *Kritisches Journal der Philosophie* y de los manuscritos preparados para sus clases en la universidad de Jena. Sobre todo, nos concentraremos en la idea jenense de la filosofía como instancia más acabada de *Versöhnung*, de reconciliación de las escisiones propias de la cultura moderna; y, a partir de este fondo teórico, intentaremos mostrar que tanto en Jena, como en la *Enciclopedia*, la idea de la filosofía como lugar de conciliación, de superación de la separación no implica, para Hegel, un abandono del proyecto de construcción de un sistema desde el cual volver a “incidir sobre la vida de los hombres”.

II

Presentada como una reseña crítica al texto de Reinhold,³ la *Diferencia entre la filosofía de Fichte y de Schelling* aspira, sin embargo, a aclarar una confusión existente entre sus contemporáneos, incapaces, según Hegel, de reconocer tanto las diferencias existentes entre la filosofía fichteana y la filosofía schellinguiana, como el costado especulativo y el costado intelectual de la filosofía de Fichte. El texto se presenta entonces como una reflexión acerca del “lado por el cual el sistema de Fichte es auténtica especulación y por ende filosofía”, y el lado por el cual el sistema de Schelling se distingue del sistema de Fichte, “en la medida en que contrapone, en la filosofía de la naturaleza, el sujeto-objeto objetivo al sujeto-objeto subjetivo, exponiéndolos a ambos como unificados en algo más alto que no es el sujeto” (*DS* 7; *Dif.* 6)⁴.

La investigación acerca de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling es precedida por una introducción, *Diversas formas que aparecen en el filosofar contemporáneo*, en la que Hegel delinea su propio *Standpunkt* filosófico. Las primeras consideraciones son elocuentes:

Pero si lo absoluto, como su manifestación, la razón, es eternamente uno y lo mismo (*Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung, die*

3 Se trata de las *Contribuciones para un cuadro sinóptico más ágil del estado de la filosofía a principios del siglo diecinueve* (*Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey Anfange des 19. Jahrhunderts*), publicadas por Reinhold a principios de 1801 en Hamburg.

4 En adelante, Las citas que conciernen a las obras de Hegel, se harán haciendo uso de las distintas abreviaturas *Briefe* 1, *Dif.*, *Dokumente*, *ds*, *ej*, *fde*, *fys*, *guw*, *Lecc.*, *WpK*, *Nohl*, *pdg*, seguidas por el número de página. Todas estas se pueden consultar en la bibliografía. Para aquellas citas que no pertenecen a ninguna de estas obras se utilizan los *Gesammelte Werke*, que serán citados con la sigla *GW*, y cuyas referencias se encuentran en la bibliografía final.

Vernunft, ewig ein und dasselbe ist), como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha reconocido, ha producido una filosofía verdadera y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo. Puesto que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma solo tiene que ver consigo misma, toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía, no hay ni predecesores ni sucesores. (*ds* 10; *Dif.* 11)⁵

Como se puede ver, estos pocos pasajes condensan tanto la nueva perspectiva teórica hegeliana, como el programa filosófico que habrá de animar sus reflexiones durante los años venideros.

La íntima solidaridad de Absoluto y razón celebrada en este pasaje constituye una adquisición sin precedentes en el recorrido hegeliano, que en los textos de Frankfurt había caracterizado la unidad como vida (*Leben*), unificación (*Verbindung*) o totalidad (*das Ganze/die Totalität*), más aun insistiendo acerca de la exigencia de esa unidad de presentarse como “unión de la unión y de la no unión” (*Verbindung der Verbindung und der nicht Verbindung*) (*Nohl* 348; *EJ* 401), jamás le había acordado el estatuto de Absoluto. Tampoco la idea de que la razón constituye la instancia de explicitación y reconocimiento –o mejor aún, autorreconocimiento– del Absoluto, encuentra precedentes textuales en los escritos de Frankfurt. Allí Hegel asimilaba razón y entendimiento, leyendo ambos como instancias de separación o escisión (*cf.* Palermo 23-58). En este sentido, también la filosofía, presentándose como ciencia de carácter puramente racional, resultaba incapaz de operar esa reconstrucción

-
- 5 Nos alejamos de la traducción de Paredes Martín al conjugar el verbo ser en la tercera persona del singular y no en la tercera del plural, Hegel no afirma que Absoluto y razón sean uno y lo mismo, sino que el Absoluto es eternamente uno y el mismo. Hay, sin embargo, una incerteza en el texto que ha llevado a varios traductores –como por ejemplo Remo Bodei en su traducción al italiano del texto– a interpretar el pasaje como si Hegel estuviera escribiendo que Absoluto y razón son una y la misma cosa; mientras que en la primera parte de la frase el sujeto es el Absoluto y la relación que Hegel establece entre Absoluto y razón es una relación que admite alguna diferencia si la razón es presentada como *Erscheinung* del Absoluto, en la segunda parte del pasaje, continuando con la razón como sujeto, Hegel parece dar a entender que aquello que se dijo del Absoluto en la primera parte vale también para la razón. Así, en la primera parte queda acentuada una diferencia entre Absoluto y razón, pues Hegel parece moverse sobre un esquema platónico del tipo modelo-copia, o esencia-fenómeno, y en la segunda parte del pasaje acentúa la idea de que la razón es idéntica al Absoluto o es ella misma el Absoluto. Se trata de un aspecto sobre el que ha insistido Marco Ivaldo en Italia, mostrando, por un lado, el doble registro que se expresa en este texto respecto de la relación Absoluto-razón y, por el otro, subrayando que el motivo de la identidad prevalece respecto al motivo de la diferencia relativa; diferencia relativa que marcaría en cambio la característica fundamental de la filosofía de Fichte (*cf.* Ivaldo 79-87).

integral de la realidad que le permitiera al hombre aferrarla en toda su riqueza, reconciliando todas esas tensiones que lo atravesaban. Es decir, la reflexión filosófica resultaba incapaz de llevar a cabo esa unificación de “vida finita” y “vida infinita” que el joven Hegel exigía, de suerte que, como se lee en el así llamado *Systemfragment von 1800*, la filosofía debe “terminar con la religión”, pues en cuanto pensar aquella “lleva en sí una doble oposición: tanto oposición entre pensar y no-pensar, como la [que existe] entre lo pensante y lo pensado. La filosofía tiene que [...] poner lo verdaderamente infinito fuera de su ámbito” (*Nohl* 349; *EJ* 402)⁶. Aún sin caer –como algunas veces se pretendió– en la celebración de experiencias de tipo místico,⁷ la reflexión hegeliana de Frankfurt atribuía a la religión o al amor la posibilidad de una recomposición de las oposiciones propias del mundo moderno, de las que las antinomias kantianas constituían la traducción teórico-filosófica. Justamente, en tanto pensaba la razón en los términos de la filosofía trascendental de Kant, Hegel veía en ella un instrumento impotente para el acceso a la unidad que él comenzaba a pensar como unidad de opuestos.

La *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* inaugura entonces un nuevo horizonte filosófico, en el que la filosofía se presenta como el desplegarse autónomo de la razón, ahora asimilada al Absoluto. De tal constelación conceptual resulta, por otra parte, la aferrabilidad del Absoluto en términos exquisitamente cognoscitivos, de suerte que todo el esfuerzo filosófico de Hegel en los primeros años jenenses girará alrededor de la elaboración de una lógica y una metafísica pensadas como prima parte del sistema filosófico, esto es, pensadas como pasaje del *endliches Erkennen* al *unendliches Erkennen*, y como construcción acabada del principio de toda filosofía respectivamente. Mientras que en los escritos de Frankfurt la filosofía debía apuntar a un infinito que sin embargo no podía sino constituirse en un ámbito ajeno a ella, ahora el acceso a lo infinito o Absoluto no puede sino realizarse

6 Sobre este tema, véase Zhang (38-43).

7 Como sostiene Franco Chiereghin, “[...] haber colocado la religión por encima de la filosofía no significa, para Hegel, el abandono del terreno especulativo para refugiarse en la inefabilidad de una experiencia mística, carente de valor universal y únicamente encerrada en la vida privada de la persona singular, sino que denotaba antes bien la superación de una filosofía dominada por las antinomias de la dialéctica trascendental de Kant” (Chiereghin 30). También Klaus Düsing niega el carácter místico de la reflexión hegeliana de Frankfurt: a pesar de que el concepto de vida parezca configurarse como ser más allá de la reflexión, Hegel –dice Düsing– no desiste nunca del intento de expresar la estructura de tal totalidad con los términos propios del lenguaje filosófico, fiel, en este sentido, al problema que él mismo había formulado durante su estadía en la ciudad de Berna: “¿cómo es posible *pensar* la vida pura?” (Düsing 1995 57-8; *Id.*, 1980 25-44). Para una lectura de algunos textos hegelianos de Frankfurt en sentido místico véase Dilthey (138-148).

en el *medium* del sistema filosófico, del que lógica y metafísica representan la primera parte. Se lee entonces, en una de las lecciones del semestre invernal 1801-1802:

De esta tercera parte de la lógica, es decir del lado negativo, o aniquilador de la razón, pasaremos a la filosofía propiamente dicha, o metafísica; aquí debemos antes que nada construir acabadamente el principio de toda filosofía (*das Princip aller Philosophie vollständig zu Konstruieren*) y echar luz sobre sus diversos momentos. (gw v 274)⁸

Palabras que evocan lo ya dicho en la *Differenzschrift*, adonde Hegel escribía que la tarea más propia de la filosofía es “construir el Absoluto para la conciencia” (DS 16; Dif. 17), y que tal construcción no puede sino asumir la forma de una totalidad objetiva del saber, esto es, del sistema.

Cabría notar en este punto que la noción de “construcción” habrá de desaparecer de la terminología hegeliana, sospechosa de traficar las matemáticas en el seno de la filosofía;⁹ de este concepto, que Hegel todavía usa en la así llamada *Lógica y metafísica de 1804-1805*, no quedarán huellas desde la *Fenomenología del espíritu* en adelante; probablemente porque, a los ojos del Hegel maduro, la exigencia de una construcción del Absoluto *para* la conciencia deslizaba un concepto aún demasiado estático del Absoluto, como un algo que está ahí – “[es] *ist schon vorhanden*” escribe Hegel en la *Differenzschrift*–, y frente al cual el trabajo de la filosofía era volverlo accesible a la conciencia finita. La adquisición fenomenológica del Absoluto como *Resultat*, “que hasta el *final* no es lo que es en verdad” (PdG 19-20; FdE 75), habrá de relegar tal concepto entonces como noción todavía sustancialista de este. A pesar de estas modificaciones, la idea jenense de que el Absoluto ha de desplegarse solo en el pensar conceptual y solo para él, pues “la razón libre y su acción son una misma cosa, y su actividad es una pura exposición de ella misma” (DS 30-31; Dif. 33), no habrá de ser desechada por Hegel. En las introducciones de las distintas versiones enciclopédicas el filósofo insiste, de hecho, en el pensar como el elemento propio de la actividad filosófica, y en el carácter sistemático que tal pensar ha de asumir si es que debe adquirir un estatuto de ciencia. Así, en el §5 de la *Enciclopedia* del '17, Hegel afirma que “un filosofar sin sistema no puede ser nada científico”; consideraciones en las que resuenan las palabras de la *Differenzschrift*, según las cuales: “El filosofar que no se construye en sistema es una huida constante ante las limitaciones, más una lucha de la razón por la libertad que un puro autoconocerse de sí misma” (DS 30; Dif. 33).

8 Sobre el lugar de la lógica y de la metafísica en los primeros años de Jena, véase Ruggio (2010), Düsing (1995), Baum (1980 119-138), Palermo (2011).

9 Sobre el concepto de “construcción” en el idealismo alemán, Taureck (1975).

Que el filosofar no pueda sino explicitarse en una autoproducción acabada y completa de la razón, significa, tanto en Jena como en Heidelberg o Berlín, que lo distintivo de la filosofía es la *Voraussetzungslosigkeit*, el no poder presuponer nada. En el escrito sobre la *Diferencia*, esta exigencia queda expresada al afirmar que en la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores y que ella no admite ni antecámaras ni vestíbulos. En uno de los manuscritos para las clases del semestre invernal 1801-1802 se lee: “la filosofía en cuanto ciencia –no necesita ni tolera introducción alguna” (GW V 259). La razón, en cuanto única fuente de la verdadera ciencia, no puede necesitar de algo fuera de ella, justamente porque es solo en la medida en que se funda sobre sí misma y desde sí misma: “la filosofía –continúa Hegel en el mismo manuscrito– necesita tan poco de una fundación por parte de otra ciencia, como de un instrumento a ella externo” (GW V 259).

En Jena, esta concepción de la filosofía como ciencia que no admite ni antecámaras ni vestíbulos, pues “es un todo apoyado en sí mismo y completo en sí mismo, y no tiene fundamento alguno fuera de sí, sino que se fundamenta por sí mismo en su comienzo, en su medio y en su fin” (DS 31; *Dif.* 33), apunta a distinguir el ejercicio filosófico de toda técnica o habilidad mecánica, susceptible de perfeccionamiento: apuntando críticamente a Reinhold, Hegel escribe que la filosofía no admite el “comportamiento histórico”, interesado en el conocimiento de los “ensayos preliminares”, como si el saber filosófico fuese una “especie de oficio, que puede mejorarse mediante técnicas constantemente renovadas”, hasta que pudiera encontrarse “una última técnica de validez universal [...]” (DS 10; *Dif.* 10). Si la filosofía fuera “la obra muerta de una habilidad ajena, se le aplicaría sin duda aquella perfectibilidad de que son capaces las artes mecánicas” (DS 10; *Dif.* 10-11), y todas las construcciones precedentes valdrían como “ejercicios previos de cabezas privilegiadas”; pero la filosofía es “actividad de la razón única y universal sobre sí misma”, y solo ante quien se le acerque con “espíritu afín”, ella revelará el “espíritu viviente” que habita en su interior. Solo ante quien no esté atrapado en “puntos de vistas peculiares” y esté dispuesto a “zambullirse en su elemento à corps perdu”, ella dejará ver su auténtica figura, que,

como una obra de arte, tiene la totalidad en sí. Así como Rafael y Shakespeare, si hubieran conocido las obras de Apeles y de Sófocles, no les hubieran podido parecer meros ejercicios previos –sino una fuerza afín del espíritu–, igualmente la razón tampoco puede ver en las configuraciones anteriores de sí misma solamente ejercicios previos de utilidad para ella. (ds 12; *Dif.* 12-13)

Así como no admite ejercicios previos o vestíbulos, la filosofía tampoco admite la distinción entre modelos o copias, en el sentido de que

todo genuino filosofar no puede constituirse sino como expresión de auténtica filosofía. Como se dice en el pasaje de la *Differenzschrift* citado más arriba, toda razón que se vuelve sobre sí misma, reconociéndose, no puede sino producir una auténtica filosofía, que es siempre, como la razón, una y la misma. Esto significa, en primer lugar, que para Hegel, como para Kant, la filosofía no se puede aprender. Pero no, como creía el filósofo de Königsberg, porque todo aprender en filosofía, a diferencia de lo que sucede en las matemáticas –en las que el conocimiento, una vez que se ha accedido a él, vale también subjetivamente como racional–, termina por circunscribirse a un rígido repetir (objetivamente), sin acceder (subjetivamente) a las fuentes últimas de la razón; o peor aún, porque la filosofía, como “idea de una ciencia” no puede ser dada nunca *in concreto*, de suerte que todo intento de acceder al sistema del conocer tendrá que valer solamente como esfuerzo –destinado al fracaso– de acercarse a un “modelo” que sin embargo no poseemos. La filosofía no se puede aprender, para Hegel, porque no es habilidad que pueda ser enseñada, ni curiosidad que pueda ser satisfecha, sino libre actividad de autorreconocimiento de la razón que no prevé ni maestros ni discípulos, pues el acto con el cual se aferran los principios últimos es siempre cualitativamente idéntico y se realiza en el *medium* de la razón misma. Todo genuino filosofar, si es tal, será entonces también auténtica filosofía; será sistema acabado y ciencia. Así como toda genuina filosofía, si es tal, no podrá sino constituirse como viva articulación y despliegue de un filosofar en acto, de un autosaberse de la razón como tal.¹⁰

10 En este punto nuestra interpretación difiere de la de Angelica Nuzzo. Para ella, Hegel traduce la separación kantiana entre *Philosophie* y *Philosophieren* en una conexión dialéctica entre lado objetivo y lado subjetivo que permite considerar el filosofar subjetivo como encarnación factual e histórica de la idea completa y acabada de filosofía: “Para Hegel, como para Kant, la subjetividad que hace filosofía es lo que ancla la razón a la historia y a las condiciones materiales del espíritu viviente. Para Kant, sin embargo, la historicidad del filosofar –siendo la del mero *Historisches*– no toca una idea de filosofía que, como expresión de una racionalidad puramente *a priori*, es en última instancia completamente a-histórica e inefectiva” (37). Desde nuestro punto de vista, Nuzzo transpone sobre la *Differenzschrift* la concepción hegeliana madura de la filosofía y de la historia de la filosofía, desconociendo las diferencias que separan el joven Hegel del Hegel que surge de la *Fenomenología del espíritu*. Como intentaremos mostrar, la distinción entre actividad de filosofar y filosofía –como también la distinción entre los distintos sistemas filosóficos y la única verdadera filosofía– es admitida por el Hegel de los primeros años de Jena solo sobre la base del esquema platónico esencia-manifestación, interioridad-exterioridad. Desde este punto de vista, no creemos que ya en los primeros años de Jena se pueda hablar de una transformación del carácter *historisch* del filosofar kantiano en el carácter procesual de la *Geschichte*. Tal procesualidad, si bien programáticamente presente en algunas declaraciones hegelianas, no presenta en los primeros años de Jena ninguna articulación metodológica o sistemática.

Entonces, si en Kant la filosofía se puede aprender solo históricamente, y este carácter histórico (*historisch*) parece indicar la imposibilidad de una autosuficiencia de la razón, su constituirse como *ratio* siempre derivada y secundaria, su estar obligada a dirigirse a algo dado y externo, y por lo tanto su imposibilidad de constituirse como sistema acabado, Hegel advierte que la genuina filosofía no admite exterioridad: así como no hay lugar en ella para predecesores y sucesores, tampoco lo hay para la distinción entre modelos y copias.

En segundo lugar, la solidaridad de Absoluto y razón comporta no solo la unicidad del Absoluto y de la razón, sino también la de la filosofía:

Que la filosofía sea y pueda ser solo una se basa en que la razón es solo una. Y así como no pueden darse razones distintas, tampoco podría darse entre la razón y su autorreconocerse una pared, a través de la cual este autorreconocimiento pudiese resultar una esencial diversidad del fenómeno. De hecho, la razón considerada de manera absoluta y la razón como objeto de sí misma en su autorreconocerse, es decir como filosofía, es de nuevo una y la misma cosa; y por ende absolutamente idéntica. (*wpk* IV 117; traducción propia)

La polémica contra aquellos que creen que la filosofía admite ejercicios previos de perfeccionamiento, o contra los que exigen una fundamentación ajena al sistema, así como también la crítica a los que se acercan a los distintos sistemas filosóficos con la actitud histórica del “coleccionista”, se basan en la convicción de que la filosofía no solo es una ciencia completa y acabada en sí misma, sino que además no hay lugar sino para una única verdadera filosofía. ¿Qué legitimidad han de tener entonces los diferentes sistemas filosóficos que la historia nos muestra? En los primeros escritos jenenenses, el monismo de una razón siempre idéntica a sí misma parece hacer lugar a la multiplicidad de filosofías solo a partir del esquema platónico esencia-manifestación: “lo que es peculiar de una filosofía, y precisamente por serlo, solo puede pertenecer a la forma del sistema, no a la esencia de la filosofía” (*DS* 10; *Dif.* 11).

La convicción hegeliana de que el autorreconocerse de la razón no puede sino desplegarse en el verdadero sistema de filosofía, así como la persuasión de que en este autorreconocimiento el Absoluto se hace transparente a sí mismo, aferrándose acabadamente, se declinan en la idea de que las diferencias entre los distintos sistemas filosóficos remiten a la forma exterior de los mismos, mas no a su esencia. La esencia de la filosofía, añade Hegel, es sin fundamento respecto de las peculiaridades y para acceder a ella es necesario echarse “à corps perdu” en la universalidad de su elemento. No hay lugar para los puntos de vista peculiares en la filosofía, porque “¿cómo lo racional podría ser peculiar?” (*DS* 10; *Dif.* 11). Esta polémica a favor de la universalidad y en contra de

la peculiaridad no parece comportar, sin embargo, la negación de la existencia de diversos sistemas filosóficos, mas solo en la medida en que cada uno de ellos es construcción de la verdadera idea de la filosofía bajo una forma diferente, determinada, parecería decir Hegel, por los elementos propios de su propio tiempo.

En este sentido es posible también hablar de historia de la filosofía. La misma tiene sentido solamente en la medida en que se base en el reconocimiento recíproco de un espíritu filosófico respecto de otro espíritu afín, capaz de desprenderse de aquello que constituye la forma exterior del sistema y de acceder así a ese núcleo especulativo que es uno y eterno:

La historia de la filosofía únicamente tiene valor e interés cuando retiene este punto de vista; en otro caso no ofrece la historia de la razón eterna y única, que se expone en una infinidad de formas diversas (*unendlich mannigfaltigen Formen*), sino nada más que una narración de acontecimientos contingentes del espíritu humano y de opiniones sin sentido, que se achacan a la razón en tanto que las mismas solo son imputables a aquel que no ha conocido en ellas lo racional y que por ello las ha invertido. (*ds* 31; *Dif.* 34-35)

La historia de la filosofía tiene valor especulativo solamente allí adonde la mirada se deshace de esas peculiaridades y se zambulle en la universalidad del elemento filosófico, el cual es siempre uno y el mismo.

En esta insistencia de Hegel acerca de la “suprema idea de la filosofía” que es siempre una y la misma, aunque pueda cobrar formas diferentes, puede medirse, en nuestra opinión, la distancia –mas también la continuidad– entre la concepción hegeliana de la filosofía en los primeros escritos de Jena y en los textos de la madurez.

III

En Jena, como hemos visto, la íntima solidaridad entre razón y Absoluto impone la aferrabilidad de este último, así como la unicidad del Absoluto comporta que la verdadera filosofía no puede ser sino siempre una y la misma. La adquisición de la cognoscibilidad del Absoluto va de la mano, por otra parte, de la idea de la inmediata transparencia de este; el Absoluto –escribe Hegel– “está ya presente, pues ¿cómo si no puede ser buscado?” (*DS* 15; *Dif.* 16-17). En este sentido, el Absoluto no puede ser sino el verdadero *Anfang* de la filosofía, que es tal solo en cuanto “comienza” con la “suprema idea” de la misma, como escribe Hegel en *Fe y saber*, contraponiéndose a la modalidad kantiana en la cual la genuina idea de la razón, si bien presente, aparece solo “al final de su evolución” (*GuW* 325; *FYS* 62).

Es cierto, y no puede dejar de recordarse, que aun insistiendo sobre el Absoluto como “inicio” de la verdadera filosofía y como aquello que está ya presente, Hegel avanza la exigencia de una lógica pensada como el lado negativo de la razón y del Absoluto, como el camino de aniquilación (*Vernichtung*) de las determinaciones finitas del entendimiento, que es propedéutico a la metafísica, pensada en cambio como “ciencia de la verdad” que tiene como objeto “el conocer infinito o el conocimiento del Absoluto” (GW v 271). La lógica es, entonces, para el Hegel de los primeros años de Jena, *introducción* a la filosofía *strictu sensu*, que es la metafísica; en tanto que *Wegbereitung*, la lógica se constituye como vía de la “purificación del pensar” (cf. Pöggeler 40), cuya tarea es la de la eliminación de las marañas del entendimiento:

En la enseñanza de lógica y de metafísica que les propondré este invierno, tomaré en consideración este carácter propedéutico y comenzaré por lo finito mismo, para pasar, en la medida en que el mismo haya sido antes aniquilado (*insofern es vorher vernichtet wird*), a lo infinito. (gw v 271)

Como se puede ver, sin renegar de la convicción de la autosuficiencia de la filosofía, según la cual la misma “no necesita de introducción alguna” porque, siendo la “verdadera ciencia” de la razón, no puede ser sino completa y acabada en sí misma –no puede admitir nada fuera de sí sobre lo cual fundarse, porque “por fuera de la razón nada es” (GW v 260)–, Hegel no renuncia a la necesidad de una lógica que, en cuanto *Vernichtung* de lo finito, se configura como preparación al acceso de lo infinito. Y es interesante relevar que como instancia de pasaje del *endliches Erkennen* al *unendliches Erkennen*, la función positiva de la lógica como propedéutica a la metafísica resulta inextricablemente ligada a su aniquilación, a la eliminación de su pretensión de autosuficiencia. Paradójicamente, si la tarea de la lógica es la de la eliminación de las determinidades del entendimiento, esta coincide con un movimiento de autoaniquilación. Solo mediante tal aniquilación, la lógica abre el camino a la verdadera metafísica, pero su función resulta siempre y solo negativa, propedéutica o introductoria a la verdadera filosofía. La metafísica, en cambio, es el lugar de desarrollo y construcción del principio esencial de la razón:

De la tercera parte de la lógica, es decir del lado negativo o aniquilador de la razón, pasaremos a la filosofía propiamente dicha, o metafísica; aquí nosotros deberemos antes que nada construir acabadamente el principio de toda filosofía (*das Princip aller Philosophie vollständig zu Konstruieren*). (gw v 274)

Aun insistiendo en que la filosofía no admite ni antecámaras ni vestíbulos, pues la *idea* suprema de la misma no puede ser sino *primum* sin lo

cual no hay filosofía,¹¹ el Hegel de los primeros años de Jena no excluye la exigencia de mostrar el *pasaje* del no saber al saber, del conocer finito y determinado propio del entendimiento, al conocer absoluto o especulación propia de la razón, presentando ese pasaje como momento negativo que requiere al mismo tiempo un momento positivo de la razón. Sin embargo, esta exigencia de un movimiento de aniquilación del entendimiento como introducción a la razón propiamente dicha convive con la idea de que el Absoluto es el *Anfang* de la verdadera filosofía, y de que solo en la medida en que se comience a filosofar a partir del Absoluto será posible evitar el dualismo propio de las filosofías de la reflexión de la subjetividad finita, para las que el Absoluto no está “ni en contra ni a favor de la razón, sino [...] más allá de la razón” (*GUW* 316; *FYS* 54), y en las que, justamente porque el punto de partida de las mismas no es el “ser [de la razón] en el Absoluto (*GUW* 316; *FYS* 54), cuando la razón se vuelve sobre sí misma no encuentra más que un “infinito espacio vacío”, que solo puede ser colmado “con la subjetividad de la nostalgia y del presentimiento” (*GUW* 316; *FYS* 54). No es casual, en este cuadro, que Hegel defienda la intuición intelectual como el instrumento más propio del pensar especulativo. Si bien con diferencias relevantes respecto de Schelling y de Fichte, la intuición intelectual resulta en estos primeros textos y lecciones jenenses tan imprescindible, que Hegel puede escribir: “¿qué querría decir filosofar sin intuición? Dispersarse indefinidamente en finitudes absolutas” (*DS* 28; *Dif.* 31)¹². La intuición intelectual, a la que Hegel se refiere a veces como “intuición trascendental”, constituye entonces el lado positivo de la razón y se identifica con la especulación. Es ella la que consiente el movimiento “más allá” de la aniquilación o destrucción del entendimiento, es ella la que permite que el entendimiento no quede sepultado bajo los escombros de sus propias antinomias: el saber puro, si por el mismo se entiende saber sin intuición, escribe Hegel, es “la anulación de los opuestos en la contradicción”; este es el lado negativo, formal, cuyo destino es destruirse a sí mismo. De ahí

11 Si la verdadera idea de la filosofía es la idea de la unidad o identidad, la misma –como ya el Hegel de Frankfurt había comprendido– no puede resultar de la escisión, no puede estar condicionada por esta, a) porque una unidad pensada como resultante de la separación y del proceso de unificación sería una unidad “postiza”, un agregado de multiplicidades recogidas que, añadiéndose a las mismas, viene después de ellas y de ellas depende –como dice Hegel, criticando el concepto de unidad de la filosofía kantiana (*GUW* 328)–; b) porque sin unidad no habría siquiera multiplicidad, y mucho menos posibilidad de unificación, ya que la unidad es la condición en virtud de la cual los opuestos se constituyen como heterogéneos que necesitan ser unificados, siendo al mismo tiempo la condición del proceso de unificación; sobre el tema unidad-antinomia-unificación en los fragmentos de Frankfurt (cf. Palermo 23-35).

12 Sobre las diferencias entre el concepto de intuición intelectual de Hegel y de Schelling, véase Düsing (1969 95-128); véase también Fujita (1985 165-168) y Kang (1999 50-52).

la necesidad de la intuición como la instancia que excede la reflexión antinómica, que se constituye “más allá” (*jenseits*) de la misma.

Desde el *Prefacio* de la *Fenomenología* en adelante, como ya se dijo, el Absoluto ya no podrá pensarse como *inicio*, sino como *resultado*, que es “conjuntamente con su devenir”; y ni siquiera vale la pena detenerse –tan conocidas son– sobre las críticas de Hegel a los defensores de la intuición intelectual, a quienes prefieren abandonar el arduo “esfuerzo del concepto” en nombre del “entusiasmo, que, cual un pistoletazo, comienza inmediatamente con el saber absoluto” (*pdG* 24; *Fde* 85). La idea de que “la verdad es el movimiento de ella en ella misma” implicará el abandono –nunca explícitamente declarado por Hegel, por otra parte–, de esa concepción aún demasiado estática del Absoluto como ajeno al proceso de acceso a él, que Hegel todavía admitía durante los primeros escritos jenenses; concepción que ha permitido a Klaus Düsing decir que entre 1801 y 1803 Hegel sostiene una “metafísica de la sustancia absoluta” (Düsing 1991 163-180). La idea de la verdad como proceso de auto-constitución y auto-reconocimiento desplaza también el sentido de la historia de la filosofía. Ya no se hablará de una esencia que se manifiesta de maneras diferentes y de una historia que solo puede ser admitida en la medida en que reconozca este núcleo esencialmente idéntico de cada sistema filosófico. Ahora la verdad es el movimiento de su propio realizarse y reconocerse, es “mundo espiritual” que nunca está quieto porque su vida es acción. De allí que en la *Introducción* a las *Lecciones de historia de la filosofía* Hegel pueda escribir que la tradición se diferencia de la naturaleza en que las “infinitas variaciones y actividades de sus manifestaciones y formas se mantiene fiel a las leyes primordiales sin avanzar ni un solo paso”, pues ella, como un “poderoso río” crece cada vez más a medida que se aleja del origen; y cada generación se apropia del espíritu, no limitándose simplemente a acrecentarlo y a ampliarlo con nuevos materiales, sino que “esencialmente, [lo] elabora y transforma”. Así, nuestra filosofía nace enlazándose a la precedente, y “el curso de la historia no nos revela precisamente el devenir de cosas extrañas a nosotros, sino nuestro propio devenir, el devenir de nuestra ciencia” (*Lecc.* 10).

La idea de que la verdad es el devenir de sí misma, su propio hacerse, vuelve en el §13 de la *Enciclopedia* de 1830, adonde Hegel, si bien en el marco de la insistencia acerca del carácter unitario de la filosofía, sostiene que la

historia de la filosofía muestra en las *diversas* filosofías que van apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación y, por otra parte, muestra que los *principios* particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente *ramas* de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías

anteriores y ha de contener por ello los principios de todas; por esta razón, aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta. (*Enz. C* §13; *Enc.* 116)

Como se puede ver, varios elementos alejan la concepción hegeliana madura del Absoluto de la concepción defendida en los primeros años de la estadía jenense, la mayor parte de los cuales puede condensarse alrededor del concepto de Absoluto como resultado que es todo uno con su proceso de autoconstitución, que es al mismo tiempo el proceso mediante el cual el Absoluto accede a saberse a sí mismo como tal. Esta adquisición, que se volverá definitiva desde la *Fenomenología*, conlleva modificaciones importantes en el concepto de sistema de la filosofía, sobre todo, implicará el abandono de una lógica como propedéutica a la metafísica. Por otro lado, como vimos, la idea de la verdad como resultado de su propio realizarse implica una nueva visión de la historia de la filosofía. De hecho, la convicción de que la última filosofía contiene las precedentes y es la más rica y desarrollada estaba ausente en los escritos de los primeros años de Jena; es más, Hegel allí criticaba la concepción de la filosofía de Reinhold, que hacía de la última filosofía la más rica y perfecta, pues –sostenía– la filosofía no es perfectible como cualquier otra actividad artesana.

Sin embargo, y aun sin dejar de reconocer estas diferencias, el concepto hegeliano de filosofía nos parece mantener su núcleo esencial invariado: en la *Differenzschrift* Hegel escribe que “la necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía” (*DS* 13; *Dif.* 14), pues la filosofía es la fuerza capaz de reestablecer y configurar “por su propia actividad la armonía desgarrada” (*DS* 12; *Dif.* 13). La *escisión* es ahora “la fuente de la necesidad de la filosofía”, cuya tarea más propia es entonces la de organizar en una figura integral y completa la rapsodia de elementos separados y contrastantes que una época de transición y crisis produce. El desgarramiento y la separación no son solo metafísicos, sino que se hacen sentir en la “vida de los hombres”, que inmersos en ellos como se encuentran, no se percatan normalmente de que la escisión “es un factor necesario de la vida”. Solo el pensar filosófico puede tomar sobre sí ese dolor ineliminable de la vida y devolverlo a la misma, transfigurado en la transparente seriedad del *logos*. Es por ello por lo que Hegel puede escribir que:

La verdadera peculiaridad de una filosofía es la individualidad interesante en la cual la razón, con los materiales de construcción de una época particular, se ha organizado una figura; la razón especulativa particular encuentra en ella espíritu de su espíritu, carne de su carne, se ve en ella como uno y el mismo ser viviente y a la vez como otro. (*ds* 11; *Dif.* 12)

Esta convicción de que el pensar filosófico es la instancia en la cual el material desordenado, rapsódico y hasta contrapuesto de una determinada época es reestructurado para modelar *una* figura resuena tanto en el §6 de la *Introducción* a la *Enciclopedia*, adonde Hegel ratifica que el contenido de la filosofía no es otra cosa más que el espíritu viviente que se “ha hecho mundo” –es decir “la realidad efectiva” (Enz. C §6: 48; Enc. 105)–, como así también en los *Lineamientos de la filosofía del derecho*, según los cuales la filosofía es el “propio tiempo recogido en ideas”. Se trata, para la filosofía, de “apropiarse del mundo en la representación y en el pensar” (GW X 128).

Este apropiarse del mundo, hacerlo su propia casa, es entonces la tarea más propia de la filosofía; tarea que ya el Hegel de Jena le asignaba, reconociendo en ella esa *Versöhnung* “que se plasma eternamente mediante oposiciones”. Mas esta asimilación del mundo no tiene, en Hegel, el carácter de un pactar con la realidad, de un plegarse pasivamente al mundo, sino el de llevar a cumplimiento esa realidad y prepararla para el surgir de una nueva forma del espíritu: “Vivimos en una época importante, en un fermento en el que el espíritu ha pegado un salto, ha salido de su figura precedente y ha adquirido una figura nueva. La masa de las representaciones, de los conceptos hasta ahora utilizados, las cadenas del mundo se han disuelto y se desvanecen como una imagen de sueño. Se prepara un nuevo surgir del espíritu. La filosofía debe sobre todo saludar su aparecer y reconocerlo, mientras otros, contrastándolo impotentemente, se mantienen apegados al pasado y los más constituyen inconscientemente la masa de su aparecer”, (*Dokumente* 1936 352).¹³ Como escribe Remo Bodei, la filosofía, en su pintar el mundo gris sobre gris, no rejuvenece lo ya envejecido de la vida, sino que lo envejece aún más, desliza sobre él otra pátina de gris, exhalando allí el soplo álgido del pensar; y entonces, mostrando lo que está viejo en la realidad, el pensar acelera el final y prepara el surgimiento de lo nuevo (cf. Bodei 2014 84). Es por ello que Hegel podía escribir al amigo Niethammer que la labor teórica “produce en el mundo más que la labor práctica; en cuanto el reino de la representación ha sido revolucionado, la realidad efectiva no se sostiene más” (*Briefe* I 253).

En este sentido, tanto para el Hegel de Jena como para el Hegel maduro, la filosofía es el lugar de sanación de las heridas del espíritu; pero no en el sentido de una aceptación cansina de sus derivas, ni en el de un refugio incontaminado y ajeno a sus violentas convulsiones, sino como mirada sobria y lúcida capaz de ver en contraluz y abreviar los dolores del parto del nuevo mundo, basada en la sólida convicción de que el espíritu y su obra son inarrestables.

13 Se trata de las *Conclusiones del curso de filosofía especulativa, 18 de setiembre 1808*.

Bibliografía

- Baum, M. "Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel." *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Ed. D. Henrich-K. Düsing. Bonn: Bouvier, 1980. 19-138.
- Bodei, R. *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Bologna: Il Mulino, 2014.
- Chiareghin, F. *L'unità del sapere in Hegel*. Padova: CEDAM, 1963.
- Dilthey, W. "Die Jugendgeschichte Hegels. Und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus." *Gesammelte Schriften Bd. iv*. Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft; Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- Düsing, K. "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena." *Hegel-Studien*, 5. 1969. 95-128.
- Düsing, K. "Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena." *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Hg. D. Henrich-K. Düsing. *Hegel-Studien*, Beiheft 20. Bonn: Bouvier, 1980.
- Düsing, K. "Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung." *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Hg. M. Walther. Würzburg: Königshausen & Neumann. 1991: 163-80.
- Düsing, K. "Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik". *Hegel-Studien*, Beiheft 15. Bonn: Bouvier, 1995.
- Fujita, M. "Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling". *Hegel-Studien*. Beiheft 26. Bonn: Bouvier-Grundmann, 1985.
- Hegel, G.W.F. [*Dokumente*] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cargo de J. Hoffmeister. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1936.
- Hegel, G.W.F. [*Briefe 1*] *Briefe von und an Hegel*, t.1: 1785-1812. Hg. J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner 1969.
- Hegel, G.W.F. [*Ds*]. "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft." *Gesammelte Werke*, Bd. iv. Hg. H. Buchner-O. Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1968.
- Hegel, G.W.F. [*WpK*]. "Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere." *Gesammelte Werke*, Bd. iv. Hg. H. Buchner-O. Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1968.
- Hegel, G.W.F. [*GuW*]. "Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie." *Gesammelte Werke*, Bd. iv. Hg. H. Buchner-O. Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1968.
- Hegel, G.W.F. [*PdG*]. "Phänomenologie des Geistes." *Gesammelte Werke*, Bd. ix. Hg. W. Bonsiepen-R. Heede, Hamburg: Meiner, 1980.

- Hegel, G.W.F. [Enz.]. "Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)." *Gesammelte Werke*, t. xx. Hg. W. Bonsiepen-H-C. Lucas, Hamburg: Meiner, 1992.
- Hegel, G.W.F. [Nohl]. *Hegels theologische Jugendschriften, nach der Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*. Hg. H. Nohl. Mohr: Tübingen, 1907.
- Hegel, G.W.F. [Enc.] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.
- Hegel, G.W.F. [FyS]. *Fe y saber*. Trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- Hegel, G.W.F. [FdE]. *Fenomenología del espíritu*. Trad. A. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.
- Hegel, G.W.F. [Dif]. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. Trad. M. del Carmen Paredes Martín. Madrid: Gredos, 2010.
- Hegel, G.W.F. [E]. *Escritos de juventud*. Trad. J.M. Ripalda. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Ivaldo, M. "Il giudizio su Fichte en la Differenzschrift e il punto di vista trascendentale." *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario de la Differenzschrift*. Ed. Mario Cingoli. Milano: Guerini & Associati, 2004:79-87.
- Jaeschke, W. "Dalla filosofia trascendentale alla speculazione. Sulla preistoria della Differenzschrift." *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*. Ed. Mario Cingoli. Milano: Guerini & Associati, 2004. 15-23.
- Kang, S.-J. *Reflexion und Widerspruch. Eine Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*. Hegel-Studien. Beiheft 41, Bonn: Bouvier, 1999.
- Nuzzo, A. *Idea della filosofia e attività del filosofare in Kant e in Hegel. L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*. Ed. Mario Cingoli. Milano: Guerini & Associati, 2002, pp. 33-40.
- Palermo, S, V. *Il bisogno della filosofia. L'itinerario filosofico di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*. Milano: Mimesis 2011.
- Pöggeler, O. *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. Hegel-Studien. Beiheft 3. Bonn: Bouvier, 1966.
- Ruggiu, L. *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*. Vol. 2. Milano: Mimesis 2010.
- Taureck, B. *Das Schicksal der philosophischen Konstruktion*. München: R. Oldenbourg, 1975.
- Zhang, S. *Hegels Übergang zum System. Eine Untersuchung zum sogenannten "Systemfragment von 1800"*. Hegel-Studien. Beiheft 32, Bonn: Bouvier, 1991.