

ARTÍCULO

RE

HONNETH Y SU LECTURA DEL SISTEMA DE LA VIDA ÉTICA DE HEGEL

Una crítica

CRISTÓBAL BALBONTÍN

Universidad Austral, Chile 

cbalbonting@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6604-2957

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 (2025) pp. 325-350

Recibido: 05-04-2025 • Aceptado: 10-07-2025

DOI: 10.5354/0718-4360.2025.78364

**HONNETH Y SU LECTURA DEL SISTEMA
DE LA VIDA ÉTICA DE HEGEL:**
una crítica

**HONNETH AND HIS READING OF HEGEL'S
SYSTEM OF ETHICAL LIFE:**
a criticism

Cristóbal Balbontín
Universidad Austral, Chile

RESUMEN

El objetivo de la primera gran obra de Axel Honneth (*La lucha por el reconocimiento*) es plantear la base moral de los conflictos sociales. Con este objetivo, Honneth examina el manuscrito de juventud de Hegel el *Sistema de la vida ética*. Hegel, según Honneth, enriquece el modelo fichteano de reconocimiento con la filosofía social de Hobbes. En este contexto, la influencia de Schelling parece ser secundaria. Sin embargo, una mirada más atenta al contexto del desarrollo del *Sistema de la vida ética* nos permite ver que las cosas son diferentes. Nuestra tesis es que Honneth secunda la influencia de Schelling en Hegel, lo que nos impide captar adecuadamente la economía interna de la teoría del reconocimiento movilizada por el *Sistema de la vida ética*.

PALABRAS CLAVE: Honneth, reconocimiento, identidad, concepto, conflicto.

ABSTRACT

The purpose Axel Honneth's Struggle for recognition is to put forward the moral basis of interaction in human conflicts. With this objective Honneth examines Hegel's early writing System of Ethical Life. Hegel, according to Honneth, enriches the Fichte model of recognition with Hobbes' social philosophy. In this context, the influence of Schelling seems to be secondary. Yet, a closer look

into the context of Hegel's development of the System of Ethical Life allows us to see that things are different. Our thesis is that Honneth ignoring the influence of Schelling in Hegel prevents us from properly grasping the internal economy of the theory of recognition mobilized by the System of Ethical Life.

KEY WORDS: Honneth, recognition, identity, concept, conflict.

1. Introducción

RE En la lectura de *La lucha por el reconocimiento* (2000), de Axel Honneth, debemos comenzar por una observación: se trata de la posición destacada que Fichte ocupa en la lectura que Honneth hace de los manuscritos de 1802 desarrollados por Hegel, y conocidos como el *Sistema de la vida ética*. Así, por ejemplo, Honneth escribe que

En el *Sistema de la vida ética*, que vio la luz en 1802, inmediatamente después de terminar su artículo sobre el derecho natural, Hegel retoma en términos positivos la teoría fichteana del reconocimiento para describir con su ayuda la estructura interna de las relaciones éticas primitivas que él sitúa en el origen del proceso de socialización humana. En los *Fundamentos del derecho natural*, Fichte concibe el reconocimiento como una “acción” recíproca entre individuos en la que se basa la relación jurídica. De este modo, los sujetos se llaman mutuamente a actuar libremente, y cada uno limita su propia esfera de actividad en beneficio del otro para lograr la validez objetiva en la relación jurídica. (Honneth, 2000, p. 26)

Con ello, Hegel enriquece el modelo fichteano de reconocimiento en el marco de una teoría social tomada de Hobbes. Como señala Honneth,

Hegel identifica también una dinámica interna que le lleva a ir más allá del modelo inicial de Fichte: los sujetos aprenden, en el marco establecido de tales relaciones de reconocimiento recíproco, cada vez más acerca de su identidad particular –pues es siempre una nueva dimensión de sí mismos la que encuentran allí confirmada–, deben pues cada vez desprenderse conflictivamente del estadio ético previamente alcanzado, para acceder, por así decirlo, al reconocimiento de una forma más exigente de su individualidad. (2000, p. 27)

Para Honneth, el desafío es claro: en el reconocimiento intersubjetivo de la identidad individual, lo que está en juego es una tensión moral que moviliza el

progreso de las sociedades, así como el conflicto en el que este progreso encuentra su resolución. Se trata de “una combinación original de motivos hobbesianos y fichteanos que solo se afirma gradualmente en los escritos hegelianos del período de Jena” (2000, p. 28).

Sin embargo, debemos confesar nuestra perplejidad cuando Honneth, en su lectura del *Sistema de la vida ética* de Hegel, aminor la influencia de Schelling. En efecto, el nombre de Schelling solo aparece cuatro veces en el capítulo II de la *Lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth, y su influencia sobre Hegel parece ser únicamente de carácter formal. Nuestra tesis es que Honneth, si bien está consciente de la importancia de Schelling, en su esfuerzo exegético por renovar la teoría crítica, tiende a relegar su influencia en el joven Hegel, lo que impide captar en toda su extensión el conjunto de la economía interna de la teoría del reconocimiento movilizada por Hegel en el *Sistema de la vida ética*. A partir de la hipótesis anterior, proponemos (i) examinar la influencia de Fichte en la exégesis que hace Honneth del *Sistema de la vida ética*, para luego (ii) dar cuenta de la filosofía del absoluto de Schelling y (iii) de la filosofía del absoluto de Hegel en el período de Jena, y a partir de ello (iv) argumentar la influencia de Schelling en el desarrollo del *Sistema de la vida ética* por parte de Hegel, evaluando finalmente en la conclusión (v) la efectividad de esta asunción.

2. La influencia de Fichte en la lectura honnethiana del Sistema de la vida ética de Hegel

El origen moderno de la teoría del reconocimiento hay que buscarlo en Fichte, quien desarrolló su pensamiento intersubjetivo como reacción al formalismo abstracto presente en el idealismo trascendental de Kant. Recordemos que en el texto de la *Metafísica de la moral* el pensamiento kantiano sobre la autonomía moral pretende entender al ser humano como un fin en sí mismo. Es decir, como hecho de una determinada naturaleza que no puede ser sustituida por ninguna otra. La voluntad de todo ser razonable es concebida como la voluntad que instituye la legislación moral: la voluntad no solo está sometida a la ley, sino que también la instituye. La autonomía es autonomía de la voluntad. Según lo anterior, el ser humano actúa conforme a su propia voluntad, voluntad que debe estar de acuerdo con la legislación universal. Esta forma universal de legislar es una norma objetiva sin contradicción que, en consecuencia, es válida sin estar sujeta a condiciones subjetivas ni a contingencias. La ley moral como hecho de razón se nos ofrece como una proposición sintética *a priori*, imponiéndose sin fundarse en intuición alguna. En virtud de la moral que reside en nosotros, somos legisladores de nosotros

mismos; y como legisladores nos constituimos en un ámbito de libertad según el cual la razón pura puede ser práctica.

Pero, contra Kant, Fichte advierte de una cuestión que es anterior a la autonomía del sujeto y de la que depende la autonomía moral¹: esta cuestión previa es la génesis y el desarrollo de la autoconciencia en relación con otras conciencias. Como dice Fichte:

¿Qué autoriza al hombre a llamar a una determinada parte del mundo de los cuerpos su cuerpo? ¿Cómo llega a considerar esta parte como su cuerpo en la medida en que pertenece a su Yo, aunque se oponga directamente a este? Y, a continuación, la segunda pregunta: ¿cómo llega el ser humano a admitir y reconocer seres razonables de un tipo exterior a él cuando, sin embargo, tales seres no se dan en absoluto de forma inmediata a su pura autoconciencia? (Fichte, 1971a, p. 309)

En definitiva, ¿existen atributos que nos permitan distinguir a los seres razonables de todos los otros seres? Esto es importante, porque para Kant los seres razonables –como legisladores de sí mismos– están llamados a ser respetados, dado que su naturaleza los designa como fines en sí mismos, es decir, como límite a toda facultad de actuar; ya que todo ser razonable pertenece, en virtud de su condición, a un reino de fines.

Para Fichte, la autonomía de la subjetividad no puede justificarse en Kant sin hipostasiar el núcleo apodíctico de síntesis universal que constituye el sujeto trascendental fuera del contexto de las relaciones intersubjetivas. Según Fichte, el sujeto no puede experimentar su libertad sin experimentar previamente la posibilidad de trascenderse a sí mismo. Para que esto ocurra, en un momento dado, la ipseidad debe enfrentarse a la experiencia de considerarse a sí misma como objeto. Esto nos lleva a la siguiente pregunta: “¿Cómo puede el sujeto encontrarse frente si mismo como objeto?” (Fichte, 1971b, p. 33). La respuesta de Fichte, a la que volverá Hegel (al igual que Sartre en la tercera parte de *El ser y la nada*)², es que el sujeto necesita de otro sujeto para dar cuenta de sí como objeto y, por esta vía, superar esta determinación a través de su libertad como sujeto. En otras palabras, el yo (*das Selbst*) no puede darse a sí mismo la experiencia de ser, a la vez, sujeto y objeto sin mediación intersubjetiva.

¹ Es importante señalar que el diagnóstico crítico que Fichte hace de Kant ya había comenzado dos años antes en su *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794).

² Hegel vuelve sucesivamente sobre el problema, especialmente en sus primeros escritos relativos al período de Jena y brevemente en la *Fenomenología del espíritu*, capítulo IV correspondiente a la verdad de la certeza de sí. Jean-Paul Sartre (1976) trata ampliamente el problema en la tercera parte de *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, donde intenta resolver los problemas relacionados con la constitución de la intersubjetividad.

Las circunstancias descritas llevarán a Fichte a introducir el significado moderno del concepto de *Anerkennung* o reconocimiento intersubjetivo en 1796 en el texto *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (*Fundamentación del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*). Fichte legará para la posteridad la expresión contenida en el título del tercer párrafo correspondiente al segundo teorema de la primera sección del texto, en los siguientes términos: “El ser razonable finito no puede atribuirse a sí mismo causalidad libre en el mundo sensible sin atribuísela también a otros, y en consecuencia sin admitir también otros seres razonables finitos fuera de él” (1971b, p. 30). La limitación de la libertad por la libertad de otro es, paradójicamente, una evidencia de la libertad en la medida en que dicha limitación presupone *ipso facto* el reconocimiento externo de la libertad. De aquí se desprende la afirmación que más tarde será importante para Hegel y que Fichte formulará, a saber: “El sujeto debe, pues, al mismo tiempo que plantea esta limitación, haber planteado fuera de sí algo así como la razón determinante” (1971b, p. 35). ¿Qué es este algo fuera de sí (*etwas ausser sich*) como razón determinante? Fichte aclara este punto en las siguientes líneas:

Este ser razonable no debe en modo alguno estar determinado por la interpelación [de otros], estar sometido a una necesidad de actuar, como, en el concepto de causalidad, lo está el efecto por la causa; por el contrario, solo debe, como resultado de esta interpelación (*Aufforderung*), determinarse a sí mismo a actuar. (p. 36).

Esto implica no sólo que los otros representan una condición trascendente de mi libertad, sino también que la acción positiva de los otros sobre mí mismo es decisiva para mí como posibilidad de mi propia subjetividad y, en consecuencia, de mi libertad. Esto, a su vez, plantea la cuestión de cómo distribuir el fundamento de la libertad entre la interioridad y la exterioridad del sujeto. ¿Cómo equilibrar esta ecuación?

Para ello, Fichte defenderá no una solución de oposición, sino de reciprocidad y simetría entre el sujeto y la exterioridad de la libertad. De este modo,

la relación de los seres libres entre sí es, en consecuencia, una relación de acción recíproca a través de la inteligencia y la libertad. Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como ser libre si ambos no se tratan recíprocamente de este modo. (1971b, p. 44)

La respuesta del sujeto a la demanda de reconocimiento de la libertad del otro implica una economía de reconocimiento recíproco que sustenta una perspectiva normativa de responsabilidad recíproca. Así, si un individuo se convierte en sujeto de libertad, es solo por el reconocimiento de los demás individuos.

Ahora bien, en su libro *La lucha por el reconocimiento*, el propio Honneth sigue este motivo intersubjetivo en su teoría del reconocimiento. En efecto, Honneth defiende la idea de que la identidad de un individuo se basa sobre todo en el reconocimiento intersubjetivo. De este modo, los sujetos alcanzan una mayor autonomía y también toman la medida exacta de su dependencia mutua. En otras palabras, el desarrollo de la individualidad pasa por diversas esferas de reconocimiento mutuo –la familia, el derecho, la solidaridad social– que difieren, según las dimensiones de la identidad personal que encuentra confirmación práctica en los demás. Con ello, Honneth afirma que

Hegel intenta sin dudas [...] describir una forma de relación intersubjetiva superior al reconocimiento puramente cognitivo. Estas pautas, que encuentran su mejor expresión en la categoría de “solidaridad”, extienden el reconocimiento al ámbito afectivo y pretenden claramente proporcionar la base comunicativa sobre la que los individuos aislados unos de otros por la relación jurídica puedan volver a integrarse en el marco omnicomprendido de una comunidad ética. (Honneth, 2000, p. 36).

El resultado de ello es una forma lograda de sociedad que encuentra “su vínculo orgánico en el reconocimiento intersubjetivo de la particularidad de cada individuo” (p. 25).

3. *La filosofía absoluta de Schelling en Jena*

La exégesis de Honneth tiende a marginar la influencia de la filosofía absoluta de Schelling en el *Sistema de la vida ética* de Hegel. Para comprender el pensamiento de Schelling sobre el absoluto, debemos considerar, por un lado, la recepción de la filosofía de Fichte y, por otro, la influencia de la *substantia* spinozista. Sabemos que, para Kant, el conocimiento solo existe cuando los conceptos se encuentran con la intuición. Así, al liberar al entendimiento de la intuición sensible y mostrar el carácter incompleto de la conciencia, Kant se impide captar el todo: la unidad de la sensibilidad y el pensamiento como primer principio. A partir de lo anterior, Schelling se dio por tarea captar una fuente primaria e inmediata de conocimiento que permitiera la unión de lo ideal y lo real. Schelling encontró tal conocimiento en el pensamiento de Fichte sobre la intuición intelectual.

En efecto, para Fichte, la premisa *yo = yo* (*Ich = Ich*) implica la intuición de la propia actividad de la conciencia. Así el principio de la intuición intelectual es un principio de identidad absoluta que condiciona todo conocimiento. Pero Schelling fue más allá: para él se trataba de un principio absoluto que tiende a resolver *a priori*

todas las oposiciones sujeto-objeto. Los textos *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* de 1794 (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*), *Del yo como principio de la filosofía* de 1795 (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*), *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo* de 1795-1796 (*Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*) y el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 (*System des transzendentalen idealismus*) seguirán esta exégesis del pensamiento fichteano. El sistema de la identidad pretende así dar cuenta del ser como un todo. De este modo, en el *Sistema del idealismo trascendental*, la acción única del absoluto deviene en nosotros en un objeto para sí al desplegarse en todo un sistema de representaciones finitas. Schelling anota al respecto: “La autoconciencia es un acto único absoluto, y con este acto único se postula el yo mismo con todas sus determinaciones” (Schelling, 1978, p. 79). En otras palabras, el *Sistema del idealismo trascendental* conserva la constitución de la contraparte subjetiva del absoluto. Sin embargo, según Schelling, Fichte habría abandonado el absoluto para volver a la filosofía reflexiva de Kant. Esto se produciría concretamente a través de las oposiciones empíricas del yo y el no-yo que, según Fichte, hacen avanzar el conocimiento. Al hacerlo, Fichte habría desistido de su gran descubrimiento –el absoluto– para volver a caer en la dimensión relativa de la conciencia finita, caracterizada por la escisión entre lo ideal y lo real, la forma y la materia; en un gesto propio de la filosofía crítica kantiana. Pero, además, al hacer de la naturaleza parte de las representaciones del yo y para el yo, la naturaleza deja de tener principio en sí misma. Por tanto, queda reducida, como en Kant, a un objeto para el pensamiento. Como señala Patrick Cerutti, para Schelling “la *Doctrina de la Ciencia* [el idealismo trascendental de Fichte] no es, a sus ojos, más que una ciencia particular a completar por una filosofía de la naturaleza” (2019, p. 16).

En efecto, mientras que en el *Sistema del idealismo trascendental* la naturaleza se deduce como un conjunto de representaciones, en la *Filosofía de la naturaleza* de 1799 debe entenderse como algo productivo. En otras palabras, Schelling introduce allí el punto de vista del absoluto, ya no como fundamento del punto de vista de lo finito –en clara divergencia con Fichte–, sino en la dinámica infinita de la naturaleza que se manifiesta en lo finito. Así, esta obra se sitúa desde el principio *en la naturaleza* como punto de vista del absoluto: “Es por lo tanto más que el modo de exposición, es la estructura misma del sistema lo que se retoma de Spinoza y que Schelling profundiza” (Cerutti, 2019, p. 143).

Así, entre 1797 y 1800, Schelling abandonó progresivamente el marco de reflexión que le proporcionó la filosofía trascendental de Fichte en favor de una *Naturphilosophie* y de la necesidad de pensar la identidad desde el punto de vista de la naturaleza y ya no desde el punto de vista del sujeto. El nacimiento de la *Naturphilosophie* de Schelling estuvo dominado por la constatación de que la naturaleza es una fuerza viva que lo abarca y lo anima todo. Una obra en constante actividad. Lo mismo puede decirse de Herder, importante para Schelling, quien

señaló la necesidad de reconocer que las formas más diversas del ser son en esencia modificaciones que tienen por fundamento una sola y misma fuente. Así, la vida orgánica solo puede explicarse en función de la vida que se encuentra en ella. Schelling lo describe de este modo en sus dos primeras obras sobre filosofía de la naturaleza, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797) y *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798). Sin embargo, fue en Jena, en 1799, donde Schelling expuso por primera vez su sistema de filosofía natural. Schelling planteó la necesidad de demostrar que la naturaleza no debe ser considerada como un objeto muerto, una *natura naturata*, sino como una naturaleza productiva desde el punto de vista de su actividad, como una *natura naturans*. De este modo, la naturaleza deja de ser externa al pensamiento, independiente, por lo que debe ser abordada como un acontecer donde ocurre el pensamiento como comprensión racional de la naturaleza.

Al hacerlo, se trata también de ponderar esta filosofía del absoluto con las limitaciones y exigencias del conocimiento empírico y de las ciencias positivas. Esta tesis implica que la refundación de la filosofía por el absoluto debe ser total, es decir, que la filosofía debe dar cuenta de la totalidad del conocimiento, incluida la diversidad de las ciencias particulares. Esto significa que la filosofía de la naturaleza de Schelling no pierde de vista el terreno de la experiencia. Como señala Schelling:

No solo conocemos esto o aquello a través de la experiencia; más bien, solo conocemos primitivamente gracias a la experiencia, y en esta medida la totalidad de nuestro conocimiento consiste únicamente en proposiciones empíricas. Estas proposiciones empíricas solo se convierten en proposiciones *a priori* porque tomamos conciencia de ellas como proposiciones necesarias. (2002, p. 79)

En adelante, Schelling no suprime lo infinito en favor de lo finito en su filosofía de la naturaleza, sino que las proposiciones empíricas se convierten en proposiciones *a priori* desde el momento en que es posible captar “inmediata o mediatamente su necesidad interna” en lo absoluto. “Para todo lo que sucede y se produce en la naturaleza debe existir una secuencia necesaria basada en algún principio que dé cohesión al conjunto de la naturaleza” (p. 80). Esto llevará a Schelling a señalar: “No somos, pues, nosotros los que conocemos la naturaleza *a priori*, sino la naturaleza misma la que es *a priori*” (p. 80)³.

³ Como señalan Frank Fischbach y Emmanuel Renault en la “Introducción” a *Esquisse d'un système de la philosophie de la nature*: “Una filosofía del concepto puede ciertamente producir el concepto de ser, pero no el ser en tanto que existe, es decir, en tanto que está fuera del concepto y antes del concepto”. (Schelling, 2002, p. 17).

El absoluto no es una quietud donde la diferencia finita se absorbe en la identidad infinita. Se organiza en un proceso de transformación continua que surge de una naturaleza productiva, activa, una naturaleza definida como un campo de fuerzas que se organiza a través de la polaridad y el conflicto. Esta relación que precisa de fuerzas en equilibrio en contradicción es el origen de la noción de *potencias*, idea que Schelling toma de Spinoza⁴. Como señala Schelling, “el proceso dinámico es uno [...] y este proceso depende de la interacción de las fuerzas fundamentales, estos fenómenos serán en última instancia modificaciones de la relación de las propias fuerzas fundamentales en sí mismas” (Schelling, 2002, p. 85). En otras palabras, se trata de una “serie dinámica de grados de la naturaleza, siendo esta también el verdadero objeto de la tarea fundamental del sistema total” (p. 117). Es decir, “fuerzas que se encuentran cada vez en un estado superior, alternancia de contrarios que es manifestación de la filosofía de la naturaleza como expresión de potencias” (p. 150).

Hacia 1801, sin embargo, Schelling sentía la necesidad de perfeccionar su pensamiento. La identidad de sujeto y objeto debe aparecer, ahora, tanto en la conciencia como en la naturaleza. Fue en la *Exposición de mi sistema filosófico* donde se produjo esta innovación. Schelling alcanza así el idealismo absoluto y lo que él considera una filosofía auténticamente personal. En efecto, solo en su *Exposición de mi sistema filosófico* Schelling logra unir la comprensión del absoluto desde el punto de vista subjetivo y objetivo, lo que hace posible unificar el idealismo de la filosofía trascendental y el realismo de una filosofía de la naturaleza, en una auténtica filosofía de la identidad, esto es, como auténtica superación de toda diferencia e identidad relativa en una identidad absoluta. Dicho de otro modo, allí Schelling lleva al plano ontológico una serie de intuiciones filosóficas tomadas de la *Naturphilosophie*. Ahora eleva su mirada a la razón especulativa y se esfuerza por determinar un principio de identidad absoluta en el que, parafraseando a Schelling, el todo esté incluido en el todo. Como señala el propio Schelling:

Ahora bien, yo he afirmado desde el momento en que se hizo la luz para mí en la filosofía, desde 1801, cuando publiqué los conocidos aforismos, e incluso antes, hacia el final de mi *Sistema del idealismo*, con toda la claridad posible, señalé que la filosofía no consistiría en modo alguno en una objetivación del arquetipo, es decir, en un planteamiento (en esa medida, subjetivo) del arquetipo o de lo absoluto como objetivo; antes bien, que el planteamiento en la razón no era un planteamiento del hombre (del sujeto), y que, como aquello de lo que la razón es el planteamiento, no era ni un planteamiento subjetivo ni un planteamiento objetivo, sino precisamente un planteamiento absoluto. (Schelling, 1962-1975, pp. 222-223)

⁴ Como es bien sabido, la noción de *potentia* desempeña un papel central en la ontología expuesta en la *Ética* de Spinoza (2010).

Se trata, pues, de ir más allá de la intuición intelectual ligada a la subjetividad en Fichte como $yo = yo$ ($Ich = Ich$) para detectar el principio de identidad absoluta e impersonal $A = A$: el absoluto entendido como principio de identidad lógica y ontológica. Identidad del ser con la esencia y de la esencia con el ser. Así pues, el punto de partida de todo conocimiento es la identidad absoluta: el punto de partida desde el que todo se desarrolla y al que todo debe volver. Es pues imposible deducir lo finito a partir de lo absoluto, como ya lo había establecido Schelling en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*; lo finito debe postularse como originariamente presente a lo absoluto e idéntico a él. En lo sucesivo, el absoluto deberá plantearse como identidad y como diferencia. En términos de Schelling, la esencia $A = A$ debe ser, pues, diferencia en la forma $A = B$ (la fórmula de la identidad $A = A$ presupone una diferencia entre los dos términos). La esencia debe tomar necesariamente la forma de dos términos distintos (lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real) cuya diferencia solo puede expresar la misma esencia idéntica en el absoluto.

Ahora bien, Schelling contempla la aparición de la diferencia desde la identidad absoluta, lo que presupone el paso de la esencia a la forma. La esencia, es la identidad absoluta. La forma es el conocimiento de la identidad en su manifestación. Si el conocimiento es inseparable del principio de identidad, del mismo modo toda oposición es inseparable de la identidad fundamental que surge en esa oposición. En resumen, el absoluto según la esencia es pura identidad, pero el acceso a ella –el conocimiento del absoluto– necesita la diferencia, la oposición a partir de la cual se actualiza dicha identidad. En otras palabras, el absoluto según la esencia es solo en potencia y debe actualizarse progresivamente en cada relación sujeto-objeto. O bien, del lado del sujeto, es la diferencia de la subjetividad, el factor subjetivo que tiene predominio sobre el factor objetivo, o bien, a la inversa, el objeto es solo la diferencia de la objetividad, el factor objetivo que tiene predominio sobre el factor subjetivo. Dicho de otro modo, si el absoluto necesita ser planteado en una diferencia para hacer efectiva una identidad, del mismo modo la diferencia fuera de la identidad –y más precisamente fuera del absoluto– no es nada. Para Schelling, lo particular implica la consideración de la totalidad, fuera de la cual lo finito no es posible. Como explica Schelling retrospectivamente: “La identidad absoluta no es la causa del universo, sino el universo mismo” (Schelling, 1856, § 32). Así pues, pensar en términos de potencias implica pensar las oposiciones de sujeto y objeto en relación con su unidad y de un punto de equilibrio que no representa una excepción frente al todo que es la identidad absoluta, sino su enriquecimiento. Dicho de otro modo, a partir de la articulación de lo finito con lo infinito, se trata de desplegar potencias que son otros tantos exponentes o figuras concretas en las que se expresa esta identidad infinita. En definitiva, como señala Jacques Riveylague, en Schelling

la imposibilidad de integrar tal filosofía de la naturaleza en el *Sistema del idealismo trascendental* explica el paso a un punto de vista superior: la filosofía de la identidad donde la naturaleza, por un lado, y el yo, por otro, son concebidos como expresiones diferentes del absoluto, determinado como indiferencia absoluta (de lo objetivo y lo subjetivo) o identidad absoluta (de la identidad y de la diferencia). Esta identidad siendo todo, está en todas partes, y se expresa en cada uno de sus términos, es decir [...] que todas las realidades singulares expresarán a su nivel la identidad de lo objetivo y lo subjetivo; unas en el elemento de la objetividad (en forma objetiva o real), otras en el elemento de la subjetividad (en forma subjetiva o ideal). (1983, p. 36)

4. La filosofía del absoluto de Hegel en Jena

Hegel sigue a Schelling en su texto publicado en Jena *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* de 1801 (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*), a fin de mantener firme el principio de la identidad absoluta como *razón*, al determinar tanto al sujeto y al objeto como identidad *a priori* del sujeto y el objeto en el absoluto. Si hay que conservar la escisión, es en vista de la totalidad racional, de toda la vida del absoluto. Se trata, a la base, de la identidad incondicionada de lo objetivo y lo subjetivo, que se muestra tanto como sujeto-objeto desde el punto de vista subjetivo, ya sea como sujeto-objeto desde el punto de vista objetivo. Así, como bien señala Hegel, lo absoluto “se divide sin cesar en dos, pero se plantea y permanece idéntico en cada una de sus formas limitadas” (Hegel, 1968, p. 123). Aun cuando sujeto y objeto se opongan, Hegel los encierra como parte de la identidad absoluta. En otras palabras, el absoluto surge tanto en la identidad como en la diferencia del sujeto y el objeto. Como dice Hegel, “hacer un sujeto-objeto del objeto como del sujeto es hacer real la oposición de sujeto y objeto, pues ambos, planteados en el absoluto, se convierten así en una realidad. La realidad de los términos opuestos, la oposición real, solo existe a través de la identidad de uno y otro” (p. 125). En otras palabras, en el absoluto, es lo mismo ser opuesto y ser uno. La intuición especulativa aparece entonces como un ser que se genera a sí mismo. De ahí que la especulación deba abolirse a sí misma en su unilateralidad y volverse subjetiva y objetiva al mismo tiempo. De este modo la identidad no es solo identidad relativa singular, es indiferencia absoluta en la totalidad que pasa alternativamente en uno y otro sentido. Según lo anterior Hegel escribe en el mismo registro que Schelling: “Ambos términos deben postularse en el absoluto, o el absoluto bajo ambas formas, todo manteniendo ambas separadas” (1968, p. 125). Además, “el absoluto, como la razón que lo manifiesta, permanece eternamente uno y el mismo” (p. 10). Así pues, “hay dos caras del absoluto, que es a la vez interior y exterior, esencia y manifestación [del fenómeno]” (p.181). Para Schelling y Hegel, la identidad absoluta

se diferencia para volver a encontrarse. En consecuencia, toda existencia debe ser en y a través de ella. Una vez más, Hegel señala: “En la identidad absoluta se superan sujeto y objeto; pero, por estar en identidad absoluta, coexisten y es su existencia la que hace posible el conocimiento” p. 124). Ahora bien,

el método del sistema [...] se construye en una identidad condicionada por esta dualidad; se opone de nuevo a esta identidad relativa de tal manera que el sistema progresá hasta la totalidad objetiva completada, que él une a la [totalidad] subjetiva opuesta para llegar a una visión infinita del mundo cuya expansión se ha contraído así al mismo tiempo en la identidad más rica y simple. (Hegel, 1968, pp. 57-58)

En síntesis, como lo señala Bernard Bourgeois: “La idea hegeliana de la filosofía debe mucho a la filosofía schellingiana de la identidad” (1990, p. 11).

Sin embargo, la concepción del absoluto no es la misma en Hegel que en Schelling. Para Schelling, la vida de la sustancia absoluta es la identidad de su esencia y su forma, “cuya manifestación constituye los dos atributos” que son el mundo natural y el mundo ideal (Bourgeois, 1990, p. 11). El absoluto así entendido es la indiferencia absoluta, o como Schelling diría más tarde en su *Fernere Darstellung aus der Systeme der Philosophie* de 1802, “el absoluto mismo y el conocimiento absoluto no son sino absolutamente uno” (Schelling, 1856-1861, p. 418). Se trata de aceptar reflexivamente lo absoluto como la forma en la esencia, y la esencia en la forma. La identidad vuelve así a la diferencia, y la diferencia, a su vez, a la identidad. Sin embargo, Hegel se distancia del formalismo de Schelling del principio de identidad en favor del principio de identidad y no identidad [diferencia] (Hegel, 1968, p. 64); la contradicción surge así para Hegel en su comprensión del movimiento del absoluto. En adelante, Hegel señala que la tarea de la filosofía absoluta consiste en “unir estas condiciones previas y plantear el ser en el no-ser como devenir, la división en dos en el absoluto como su manifestación, y lo finito en lo infinito como vida” (p. 16). Por supuesto, para Hegel, como para Schelling, el absoluto es un saber de sí como todo, sin dependencia ni condicionamiento, pero para Hegel esto solo llega al final del proceso de superación de contradicciones y oposiciones como reconciliación del absoluto consigo mismo⁵. En resumen,

5

Aunque la “dialéctica” como noción hegeliana aparece por primera vez hacia finales de 1802 y principios de 1803 en el artículo sobre el derecho natural, publicado en la tercera sección de la *Kritisches Journal der Philosophie*: “La restricción no es nada por sí misma, nada en sí misma, pero esto se verá aún más claro si la mostramos en sí misma según su concepto, y según la determinación que tiene la relación (constitutiva) de esta relación, pues la relación no es absolutamente nada en sí misma, por una parte la dialéctica lo demuestra, por otra parte esto se ha expuesto brevemente más arriba” (Hegel, 1990, p. 49).

el despliegue del absoluto parece demasiado fijo en Schelling: le falta vida⁶. En Hegel, en cambio, toda la vida, incluida la vida ética, como veremos, se organiza en el absoluto, que se enriquece progresivamente en un movimiento en el que el absoluto –como razón– vuelve sobre sí.

Además, Hegel escribe sobre el principio $A = B$ de Schelling: “Esta proposición contradice a la precedente $[A = A]$ de un modo directo: se prescinde de la identidad pura y se postula la no-identidad” (1968, p. 45). Sin embargo, la proposición $A = B$, en la medida en que se relaciona con la proposición $A = A$, indica “que la contradicción es tan necesaria como la no contradicción. Ambas, como proposiciones por sí mismas, se plantean con la misma fuerza” (p. 47). En otras palabras, para Hegel, la diferencia no se postula en una igualdad inmediata con la identidad, sino que es el resultado de una contradicción, de un movimiento que en última instancia apunta a la reconciliación de las oposiciones. Hegel justifica así la contradicción en la identidad del absoluto del mismo modo que la no contradicción. Y esto se opone también a la filosofía trascendental, donde el entendimiento postula como condición, limitaciones que son opuestas y que acaban formando una contradicción insuperable. La filosofía trascendental permanece en la separación resultante de identidades relativas que, sin embargo, son antinómicas para la reflexión. En esto, sin embargo, Hegel permanece próximo a Schelling, cuando identifica la identidad del ser afectado por la contradicción, por la diferencia, en la unidad del absoluto. Sin embargo, para Hegel la identidad del Absoluto, presente al principio del sistema⁷, debe realizarse al final del proceso, a través de sus contradicciones y oposiciones⁸.

⁶ Hegel critica explícitamente esta falta de vida en Schelling en el capítulo “Forma y esencia” de la *Ciencia de la lógica*. En cualquier caso, la crítica ya está implícita en la forma en que Hegel concibe el absoluto en el *Differenzschrift* como “identidad de identidad y diferencia”, aunque la dialéctica como tal comience a desarrollarse más tarde, en 1802-1803. Sin embargo, también hay que recordar que Schelling no se atiene a la filosofía de la identidad y pasa al éxtasis de lo absoluto en los *Weltalter*. Sin embargo, este es un punto de vista en el que se situará Hegel, que se ha limitado a agotar las posibilidades y a resolver las dificultades, como nos recuerda Xavier Tilliette en *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling* (1987).

⁷ Hegel comparte con Schelling y Fichte la necesidad de entender la filosofía como ciencia y no ya como amor al saber. Como señala Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: “la filosofía se acerca a su meta, que es poder despojarse de su nombre de amor al saber y de ser saber efectivo” (1991, p. 30). Hegel también comparte con Schelling, siguiendo los pasos de Spinoza, su concepción de que la filosofía solo puede convertirse en ciencia si adopta la forma de un sistema. Ahora bien, entender la filosofía como un sistema presupone varios aspectos. En primer lugar, la idea de un saber omnicomprensivo. En segundo lugar, la noción de un sistema implica la idea de un principio o, más concretamente, el fundamento último de todo conocimiento posible en un principio: el absoluto.

⁸ Más tarde, en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel critica el absoluto de Schelling, que se encuentra al principio y no al final de su proceso de manifestación como si fuese “a tiro de pistola, por revelación” (Tilliette, 1987, p. 18).

5. La influencia de Schelling en el desarrollo del Sistema de la vida ética de Hegel

Ahora bien, en el *Sistema de la vida ética*, Hegel sigue este gesto especulativo⁹, según el cual el absoluto se expresa en cada una de las oposiciones que configuran cada forma de reconocimiento. De este modo, la identidad o reconciliación de los términos opuestos se organiza progresivamente en el reconocimiento mutuo a través de diferentes realidades singulares, una “según la intuición” de lo real, y la otra en el elemento ideal “según el concepto”, hasta la indiferencia de lo objetivo y lo subjetivo, de lo ideal y lo real o identidad de todas las oposiciones en el absoluto. Ciertamente, el *Sistema de la vida ética* comparte, por una parte, el gesto de Fichte y de Kant, y en términos generales de la filosofía trascendental, de subordinar lo real a lo ideal, de pensar la vida ética según el concepto. Pero, por otra, Hegel comparte la tarea descrita por la filosofía de la naturaleza, siguiendo a Schelling y Spinoza, de pensar la vida ética según lo real, es decir, de una vida ética que también se desarrolla según la intuición. Con todo, no correspondería en caso alguno comprender el reconocimiento como el resultado de un movimiento que articule su exposición solo según el concepto o la intuición, sino más bien se trata de figuras particulares en un movimiento más general de subsunción según el concepto en la intuición o de la intuición en el concepto, que llevan a su superación en un tercer momento al que conduce este movimiento. Este tercer momento es el inicio de un nuevo nivel superior, cada vez más rico en estas determinaciones compartidas. Lo que lleva finalmente, más allá de estas dos perspectivas parciales, a un momento de síntesis –como hace Schelling en su *Exposición de mi sistema de filosofía*– que constituye el conocimiento de lo absoluto en un movimiento en el que el sistema se despliega en la plena identidad de lo real y lo ideal, de la intuición y el concepto.

Ya al comienzo del *Sistema de la vida ética* Hegel declara que “Al igual que en lo que precede, esto debe dividirse. Esta vida ética debe considerarse en relación” (Hegel, 1992, p. 111). En efecto, es el absoluto el que, idéntico en esencia, debe manifestarse según su forma en la relación o identidad relativa en la oposición de los individuos¹⁰. Además, Hegel titula la primera parte: “I. La vida ética absoluta

⁹ Tal como precisa Karl Rosenkranz (1963), en su libro *Hegels Leben*, es importante tener a la vista el contexto en que Hegel desarrolla el manuscrito del *System der Sittlichkeit*: este no puede ser separado de las consideraciones metafísicas e incluso teológicas que acompañan sus reflexiones sobre la naturaleza, la lógica y el derecho. El manuscrito se desarrolla poco tiempo después de completar sus ensayos teológicos y probablemente mientras escribía el ensayo *Glauben und Wissen* (pp.179-193). Ver igualmente la excelente biografía de Harris (1979), en particular la introducción.

¹⁰ Recordemos que en el texto del *Differenzschrift*, Hegel escribe que “La razón alcanza el absoluto solo a condición de que surja de la diversidad de este ser parcial” (1986, p. 109).

según la relación”. Esto es así porque, como afirma el propio Hegel, “La idea de la vida ética absoluta es la reasunción en sí misma de la realidad absoluta” (p. 110). Con esta afirmación –que sigue estrictamente el léxico especulativo spinozista utilizado por Schelling¹¹–, Hegel continúa su exposición bajo el título: “Potencia primera, potencia de la naturaleza, subsunción del concepto bajo la intuición”. En el sistema de la identidad absoluta, las potencias son aquellas bajo las cuales el absoluto se expone y se actualiza de forma concreta. Esto es exactamente lo que hace Hegel, organizando el texto en una progresión que comienza con el poder de la naturaleza. Enseguida da paso a la potencia del espíritu, que sigue a la de la naturaleza; luego el conjunto de las potencias formando parte de un todo que es la vida del absoluto. En lo que importa, como lo muestra claramente el título de los apartados, Hegel organiza el texto utilizando las nociones de intuición y concepto para poner de relieve la filosofía especulativa, no como una oposición entre intuición y concepto –una oposición presente en Kant que Hegel critica–, sino como la identidad de intuición y concepto que caracteriza especulativamente al absoluto.

En primer lugar, según la subsunción del concepto bajo la intuición, Hegel privilegia en su análisis las formas de vida ética que surgen de la dimensión inmediata de la naturaleza. Se trata, pues, de una primera –y más pobre– forma de reconocimiento, en la que el vínculo de socialidad está impulsado por una necesidad afectiva. Como bien dice Hegel en referencia a la relación entre sexos:

La unidad de los sexos es, pues, inmediatamente real, y puesto que, según la naturaleza, ellos mismos son reales y separados y no pueden trascender su individualidad, la realidad de su unidad es igualmente un ser concreto, real y un individuo. (Hegel, 1992, pp. 122-123)

Sin dudas, Hegel apunta a una crítica del empirismo en cuanto al predominio de la intuición. En efecto, según el empirismo, es posible aprehender la identidad íntima de las cosas, el vínculo de socialidad íntima a los individuos, naturalmente como sustancia viva en su rica diferencia o diversidad concreta. Pero en su búsqueda de una forma general de socialidad basada en los datos espontáneos de la sensibilidad

¹¹ Recordemos que Schelling, en *La exposición de mi sistema filosófico*, escribe en el párrafo 30 que “Las cosas o fenómenos que se nos manifiestan como diferentes, no son en verdad diferentes, sino *realiter* de tal modo que en verdad ninguna de ellas es por sí misma, sino formas de la totalidad, donde las potencias opuestas (*Potenzen*) se [encuentran] originaria y recíprocamente, exponen (*darstellen*) la pura identidad sin perturbarla. Pero esta identidad no es el producto, sino lo originario, y solo se produce porque es. Está, pues, en todo lo que es. La fuerza que se extiende a través de [...] la naturaleza que es en esencia la misma fuerza que se extiende por el mundo del espíritu” (Schelling, 2000, pp. 61-62).

en formas finitas, el empirismo omite una más universal que no esté totalmente arraigada en una particularidad, lo que le impide producir una verdadera identidad. De ahí que los progenitores encuentren esta unidad en un tercero, el hijo, donde la subsunción se produce según el concepto: los padres deberán educar, formar al hijo. Como explica Hegel: “en este sentimiento perfectamente individualizado y realizado los padres intuyen su unidad [...] la diferencia entre los sexos está perfectamente abolida, estando ambos en unidad absoluta; sustancia viva” (122-123). Agrega Hegel,

Es precisamente esta relación viva, de modo que en ella la vista queda subsumida bajo el concepto, que es ideal como la determinidad de los contrarios; pero de modo que en aras del dominio del concepto permanece la diferencia, pero sin deseo; o la determinabilidad de los contrarios es superficial, no natural, real, y lo práctico va efectivamente hacia la abolición de esta determinabilidad contraria, pero no en un sentimiento, sino de tal manera que se convierte en una visión de sí mismo en una ajena, y así termina con la confrontación con la individualidad perfecta, a través de la cual la unicidad de la naturaleza queda más abolida. Esta es la relación entre padres e hijos. (Hegel, 1992, p.122).

Se trata pues de una exposición de la realidad natural y espiritual de la *Sittlichkeit* en una tensión entre lo intuitivo y lo conceptual. Con todo, ella da origen a la institución (Miettinen, 2020, pp. 360-372) o esfera de la socialización de la familia –que en sí constituye una síntesis donde culmina esta sección– que si bien, como forma social, es el resultado de esta tensión, ella está dominada por la naturaleza (Hegel, 1992, p.128), por la intuición¹².

De ahí que en la parte B, “Subsunción de la intuición bajo el concepto”, se trate de superar las limitaciones que implica esta perspectiva empirista. El camino que conduce a esta nueva relación social es descrita en términos donde predomina el concepto como un proceso de generalización, y más precisamente la formalidad del concepto jurídico: las relaciones prácticas que los sujetos mantienen con el mundo en la sección anterior pierden ahora su carácter puramente particular y se transforman en exigencias jurídicas generales. Ahora, en el *Sistema de la vida ética*, se trata de la ley o incluso del contrato y del reconocimiento formal de la persona jurídica. En concreto, la equiparación jurídica implica instituir una cualidad solo formal entre sujetos particulares, que permite su reconocimiento mutuo, pero de

¹² Hay comentadores que sugieren que la noción de intuición (*Anschauung*) en Hegel está mucho más cerca de Schiller por sus condiciones naturales de surgimiento: inmersión en lo inmediatamente sensible, que Hegel habría abandonado más tarde en favor del término *das Bekannte*. Sobre el vivo impacto que produjo la *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1794) de Schiller en Hegel ver la carta a Schelling de 16 de abril de 1795.

manera puramente formal. Tal empresa choca con la negación de la condición sensible de vida de los individuos, pues implica ignorar la condición concreta de cada individuo particular. La universalidad abstracta que emerge como principio sustancial del contrato hace que los individuos se vean inmersos en una relación puramente externa entre sí. Se trata de una forma de socialidad sin reconciliación con los sentimientos éticos concretos de los individuos. En definitiva, la identidad, la unidad de lo social, solo puede plantearse por el movimiento del absoluto mediante la negación de la diferencia que implica cada sujeto particular.

Sin dudas, Hegel se refiere aquí al formalismo racionalista de Kant y Fichte. Mientras que el empirismo permanece anclado en la especificidad de los individuos y sus vínculos puramente particulares, el formalismo supone oponer –a la diversidad concreta de los sujetos y a los vínculos particulares entre los individuos– el poder de identificación formal del concepto puro, oponiendo el universal abstracto al contenido sensible particular. En otras palabras, se trata de un gesto en el que Kant no hace sino sacar la reflexividad de la intuición para alcanzar una identidad puramente conceptual. Así, plantear el universal abstracto en relación con la particularidad concreta es simplemente instituir una lógica de dominación sobre la vida. En pocas palabras: el derecho abstracto es nihilismo puro y simple. El antecedente de esta crítica del derecho se encuentra en la *Neue Deduktion des Naturrechts* (*Nueva deducción del derecho natural*) de Schelling, publicada en dos partes –1796 y 1797– en el *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutschen Gelherten* de Niethammer, donde Schelling desarrolla también la superación del derecho por la ética en un doble sentido: por un lado, se trata –en oposición a Fichte– de mostrar la imposibilidad de deducir el derecho de la ética. Por otro, de criticar el derecho como coacción puramente externa¹³ y, de este modo, argumentar a favor de la insuficiencia moral del derecho¹⁴.

A partir de ahora, la función de inversión que cumple la segunda parte del *Sistema de la vida ética* aparece expresamente bajo el título “Negatividad o la libertad o el crimen”. Se trata precisamente de resaltar la importancia del sentido de sí mismo, incluso negativamente, mediante la ruptura con la sociedad que implica el delito, como denuncia implícita de una falsa forma de reconciliación social a través de una vía jurídica puramente formal y abstracta. Con ello, el gesto

¹³ En las conferencias de Stuttgart de 1810, Schelling también concibió el Estado como un mecanismo de coacción y una expresión, en consecuencia, de la separación del absoluto.

¹⁴ Más tarde, en la *Real Philosophie de Jena* de 1805, Hegel opera un giro completo a sus ideas jurídicas y políticas: el derecho, o más exactamente la Constitución, se convierte en la culminación del absoluto en una idea. En cambio, en el *Sistema de la vida ética*, el pueblo es la expresión del absoluto, una comunidad ideal reconciliada, donde lo uno está en el todo. Con ello, la *Filosofía real de Jena* marca el comienzo de una separación entre espíritu y naturaleza, mientras que en el *Sistema de la vida ética* hay una identidad entre naturaleza y espíritu en el absoluto.

especulativo de Hegel pretende restablecer en la ruptura la continuidad propia del delito como pretensión de intuición, de significación viva y concreta en la vida ética absoluta. En consecuencia,

la identidad absoluta de la naturaleza debe ser retomada en la unidad del concepto absoluto [y ya no en el concepto relativo], y presentarse en la forma de esta unidad, una esencia precaria y al mismo tiempo absolutamente rica, una objetivación de sí misma y una intuición de sí misma [...] su objetividad no es para una conciencia artificial que sería para sí misma mediante la supresión de la intuición empírica. (Hegel, 1992, p. 160)

Queda claro, pues, lo que está implícito en este pasaje: la mera economía de la intuición en el empirismo, como la mera economía del concepto en la filosofía abstracta del entendimiento, impide alcanzar una forma de socialidad plenamente rica y viva, con un reconocimiento íntegro entre los sujetos¹⁵. De modo que solo en una tercera forma superior de vida ética se alcanzará plenamente el reconocimiento, liberado de toda determinación abstracta de un individuo, para ser visto como una totalidad viva en la que lo universal se reconcilia con la particularidad de cada individuo.

La tercera sección del *Sistema de la vida ética* ve así en el pueblo la expresión de la vida ética absoluta, donde

el individuo se intuye en el otro individuo como si fuese él mismo, y alcanza la más alta condición subjetiva y objetiva; y precisamente por este medio esta identidad de todos no es una identidad abstracta [...] sino una identidad absoluta, y una identidad intuida, exhibiéndose en la conciencia empírica. (p. 161)

Así pues –y esto es lo importante–, cada figura del absoluto según sus diferentes potencias se presenta en una figura que encierra una identidad relativa que supone su propia contradicción y da paso a una nueva identidad, en una procesión de figuras portadoras de una identidad relativa cada vez más ricas, hasta llegar a la vida ética absoluta del pueblo como figura de identidad absoluta. Recordemos una vez más que el texto del *Differenzschrift* señala acertadamente que “la división [del

¹⁵ Como lo resume de forma precisa Steffen Schmidt: “Eine der zentralen Fragen Hegels lautet: ¿Wie ist das moderne, empirische Individuum mit seinen anerkannten Ansprüchen auf Autonomie und Unverletzbarkeit in einer systematischen philosophischen Theorie zu verifizieren und zu rechtfertigen? [...] Das entscheidende Problem ist, ob und wie es gelingen kann, das freie, autonome, in der Philosophie absolut gesetzte Individuum zugleich als Teil der Sittlichkeit zu begreifen und eine derartige Vermittlung auch zu gewähren” (Schmidt, 2007, p.27).

absoluto] en dos es un factor de vida, que se forma por oposición eterna" (Hegel, 1986, p. 110). Esta "vida ética absoluta se eleva por encima del determinismo en virtud del hecho de que lo negativo suprime, pero de tal manera que lo reúne con su contrario en algo de nivel superior" (p. 144).

Ahora bien, la superación de estas formas de lucha por el reconocimiento en grados cada vez más acabados sigue así la lógica de las potencias que Schelling describe sobre todo en su filosofía de la naturaleza, donde se da un proceso dinámico de la naturaleza inorgánica a través de diversas formas (magnetismo, electricidad y químico) en una gradación progresiva que se explica por la creciente complejidad de las organizaciones naturales. Lo mismo ocurre con el mundo orgánico, donde se repite el mismo patrón por el que la naturaleza se expresa en su gradación de fuerzas: las funciones de sensibilidad, irritabilidad y la tendencia a la organización, donde la materia está penetrada por la forma, por un principio de unidad e identidad internas. Toda la vida, incluida la vida ética, se organiza así en el absoluto, que se enriquece progresivamente en un movimiento en el que retorna a sí mismo. Como señala Schelling en su *Introducción al esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza*, el absoluto es también actividad, un poder que se expresa en el producto de la naturaleza donde "aflora la productividad" (Schelling, 2002, p. 111). Con ello, el absoluto como un gran organismo abarca el conjunto de mediaciones y determinaciones singulares hasta alcanzar una inmediatez a sí incondicionada. En cambio, el esquema de causalidad finita de Fichte condena lo finito, y las determinaciones particulares de las figuras de reconocimiento, a ser una pura apariencia, una pura particularidad; en circunstancias que deberían expresar un desarrollo en el contexto del conjunto de la vida en sociedad.

Ahora bien, en el *Sistema de la vida ética*, el absoluto como libertad se hace presente a sí mismo al final del proceso, donde supera todas las contradicciones y conflictos surgidos de las figuras parciales de la vida ética. Este es un patrón que Hegel recoge en la creciente complejidad de la organización de la vida social. Así, las potencias del absoluto implican que la diversidad de conflictos de reconocimiento en las distintas esferas sociales solo son posibles en la medida que el absoluto se presenta bajo diversas determinaciones llamadas potencias¹⁶; lo que corresponde a su actualización del léxico spinozista. Como en Schelling, el *Sistema de la vida ética* se organiza según la preponderancia subjetiva u objetiva o, incluso, según un juego de potencias que expresan el predominio de lo ideal o de lo real. Así, como en la filosofía de la naturaleza, el lenguaje spinozista de las potencias también está presente entre los párrafos 10 y 14 de *la Nueva*

¹⁶ Tal como lo señala Graham Ward en su conferencia *System der Sittlichkeit*: "I am not denying that this word (*Potenz*) is taken from Schelling where it has more than meaning of 'level' as the translators recognize [...] Each of the 'levels' in *System der Sittlichkeit* indicate an incomplete part which has to surrender itself to the sublation that both negates it as a part and raises it towards a greater recognition to the whole" (2015, pp. 1-2).

deducción del derecho natural de Schelling. Las potencias son, en efecto, los instrumentos mediante los que se construye el sistema ético. Cada una sigue a la otra en diversos grados hasta que el absoluto está plenamente presente a sí mismo en una identidad sin contradicción.

En adelante, según el principio ontológico de identidad y diferencia –ya enunciado en el texto de la *Differenzschrift*, enriquecido desde un punto de vista dialéctico en el *Sistema de la vida ética*–, el absoluto se despliega rigurosamente según este principio como identidad, diferencia dentro de esta identidad y luego identidad que engloba identidad y diferencia a un nivel superior hasta estar junto a sí mismo como vida ética absoluta, como indiferencia o unidad viviente donde la oposición de los individuos queda abolida. Así, a diferencia de la *Sittenlehre* y de la *Moralität* en Kant, la *Sittlichkeit* en Hegel constituye una verdadera ontología moral, donde hecho y valor, ser y deber-ser, no son separables.

En definitiva, este autoconocimiento del absoluto no es otra cosa que el autoconocimiento de la libertad, pues, como nos recuerda Hegel en su *Sistema de la vida ética*, “no es el individuo el que actúa, sino el espíritu absoluto y universal que hay en él” (1992, p. 160). En resumen, como lo señala Bernard Bourgeois:

El *Sistema de la vida ética* aplica el método schellingiano de realizar la identidad absoluta de la esencia y de la forma como determinación de la segunda por la primera, luego de la primera por la segunda, y finalmente como equiparación de estas dos determinaciones, y emplea el lenguaje gnoseológico [...] de la filosofía trascendental [...] [o incluso la concepción kantiana del juicio según la intuición y el concepto] en el que está anclada la filosofía especulativa del espíritu, entendida por Hegel como filosofía de la naturaleza ética; así abarca todo el campo de la autodiferenciación [...] de esta naturaleza ética, primero como determinación de la intuición –inmediatez, indiferencia, identidad– por el concepto –determinación, diferencia–, luego como determinación del concepto por la intuición y finalmente, como identidad de la intuición y del concepto. (Bourgeois, 1986, p. 42).

Con ello, Hegel también se aproxima a Schelling en su comprensión específica del reconocimiento en el contexto la vida ética en su conjunto o como un todo. En efecto, en la *Nueva deducción del derecho natural*, donde Schelling vuelve al reconocimiento intersubjetivo, el absoluto es también el universal moral, la libertad en general, y, por tanto, la ética es la exigencia no solo del respeto de una libertad en relación con otra, sino, más fundamentalmente, es el acuerdo entre las libertades desde el punto de vista del absoluto, lo que debe conducir a la perspectiva de la libertad infinita o general. Schelling parte de la premisa fichteana de que el fundamento de la libertad subjetiva presupone la relación intersubjetiva. Como comenta Jacques Riveylague,

la intersubjetividad [en Schelling] procede como sigue: de la intersubjetividad se ha mostrado que el yo solo puede ser consciente de sí mismo como sujeto libre mediante la representación de una interacción subjetiva, a través de la posición de otros sujetos libres que limitan su propia libertad. Ahora bien, el yo tiene necesariamente tal representación si está determinado por la buena voluntad, es decir, por la máxima moral que le ordena reconocer a otros sujetos libres; pero el yo no está constantemente determinado por tal voluntad. (1983, p. 28).

He aquí, pues, la importancia del papel del derecho en la afirmación de la libertad general o universal en la voluntad particular¹⁷, pero también la necesidad de ir más allá. Como señala Schelling, “La ética [y no el derecho] replantea el problema de la voluntad absoluta en la medida en que hace idéntica la voluntad individual con la voluntad universal [finalidad de la moral kantiana]” (1983, p. 109). En efecto, como en el *Sistema de la vida ética* de Hegel, cada conflicto de reconocimiento anuncia el acceso a una forma de libertad que está sujeta a la superación en una forma más acabada de libertad en general, que se resume en las perspectivas finitas del absoluto¹⁸.

Schelling indica así el problema del reconocimiento recíproco de la autonomía en la *Nueva deducción del derecho natural*:

Si me considero un individuo en oposición a todos los demás individuos, entonces se plantea la cuestión de si es la voluntad empírica de todos los demás la que debe llegar a ser idéntica a mi voluntad, o si es mi voluntad individual la que debe llegar a ser idéntica a la voluntad de todos los demás. (1983, § 37)

En otras palabras, de acuerdo con Schelling, “nunca dejo de oponer mi libertad a la libertad de los demás seres morales, para que ellos a su vez dejen de oponer su libertad a la mía” (§ 37). La solución pasa, entonces, por la superación de la libertad finita en la perspectiva del absoluto: “En consecuencia, allí donde mi libertad no está limitada, es idéntica a la libertad en general, es decir, cesa de ser libertad individual” (§ 138). A su vez, el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling mantiene la premisa de que la reciprocidad en el reconocimiento presupone la identidad del concepto de libertad bajo una perspectiva general de

¹⁷ Como añade Jacques Riveylague: “engendrar en el yo la representación de otros sujetos libres. La solución es la de una coacción que obliga siempre al yo a pensarse a sí mismo en interacción con otros sujetos libres” (Riveylague, 1983, p. 28).

¹⁸ Por cierto, esto da cuenta de la influencia de Leibniz y su armonía preestablecida de las mónadas, donde la perspectiva divina o infinita es un resumen o una síntesis de todas las perspectivas finitas de los individuos.

libertad ilimitada que es la perspectiva del absoluto. Lo que en síntesis lo lleva a señalar, en la dinámica del reconocimiento presente en el *Sistema del idealismo trascendental*, “soy elevado a la conciencia del mundo y a la conciencia de mi libertad solo a través del reconocimiento de otras inteligencias” (Schelling, 1978, 48)¹⁹.

6. Conclusión

Uno de los objetivos del libro de Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, es preservar la alteridad afirmando la figura de la intersubjetividad en la economía del reconocimiento. Mediante la relectura de los primeros escritos de Hegel, Honneth destaca la singularidad de los escritos de Jena conocidos como *Sistema de la vida ética*, en los que, según Honneth, Hegel reivindica el reconocimiento intersubjetivo de la identidad individual a través de una tensión moral en la vida social que impulsa constantemente el progreso social. Con ello, Honneth reivindica expresamente en su texto la influencia de Fichte, de quien Hegel obtiene esta dinámica intersubjetiva que caracteriza al *Sistema de la vida ética*. Sin embargo, en esta lectura de Hegel, Honneth ignora casi por completo la influencia de Schelling.

A raíz de lo anterior, la lectura de Honneth del *Sistema de la vida ética* de Hegel puede criticarse desde el punto de vista de la historia de la filosofía. En efecto, para Hegel, solo a través del absoluto y en el absoluto es posible reconocer a cada individuo como un todo, es decir, reconocerlo tanto desde el punto de vista objetivo, según el concepto, como desde el punto de vista del sentimiento vivo, según la intuición. El absoluto permite tanto el reconocimiento como relación externa de los individuos, así como el reconocimiento en tanto relación interna de los individuos al movimiento del absoluto. En este exilio que realiza Honneth de la relación de intersubjetividad fuera de la dimensión del absoluto, se puede acusar al representante de la tercera generación de la Escuela de Fráncfort de permanecer en un enfoque puramente trascendental de la intersubjetividad.

Ahora bien, considerar el reconocimiento en el marco del absoluto no implica necesariamente recaer en una metafísica especulativa, sino comprender que las mediaciones que actúan en el reconocimiento intersubjetivo muestran que dicho acto presupone un contexto, más precisamente, que se produce en el contexto de un entorno vivo como dimensión concreta en la que tiene lugar el reconocimiento entre sujetos. Al hacerlo, Honneth habría hipostasiado el reconocimiento fuera

¹⁹ Y es porque hay inteligencias fuera de mí que, el mundo en general se convierte en un mundo objetivo para mí. Esta es una idea que Hegel retoma a propósito del espíritu objetivo.

de este todo en el que se arraiga la intersubjetividad. El “uno en el todo” (*en kai pan*) este ideal helénico de juventud al que tanto Schelling como Hegel no dejan de remitir.

Referencias

- Bourgeois, B. (1990). *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*. Vrin.
- Cerutti, P. (2019). *La philosophie de Schelling*. Vrin.
- Fichte, J. G. (1971a). *Über die Bestimmung der Gelehrten*, Werke 6. De Gruyter.
- _____. (1971b). *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, obras 3. Walter de Gruyter.
- _____. (1794). *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Industrie-Comptoir.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, obras completas 4. Felix Meiner.
- _____. (1986). *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling*. Vrin.
- _____. (1991). *Phénoménologie de l'esprit*. Aubier.
- _____. (1992). *Système de la vie éthique*. Payot.
- Harris, H. S., y Knox, T. M. (Eds.). (1979). *Hegel's System of Ethical Life: An Interpretation in System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*. State University of New York Press.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*. Vrin.
- Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Cerf.
- Miettinen, Reij (2020). Hegel's political and social theory: ethical life (Sittlichkeit) as a historical-institutional context of human development. *Mind, Culture, and Activity*, 27(4), 360-372.
- Riveylague, J. (1983). Schelling et les apories du droit. *Cahiers de philosophie politique, Schelling*, 1, 13-62.
- Rosenkrantz, K. (1963). *Hegels Leben*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sartre, J. P. (1976). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard-Tel.
- Schelling, F. (1978). *Système de l'idéalisme transcendental*. Peeters.
- _____. (2000). *Exposition de mon système de la philosophie*. Vrin.

- _____. (2002). *Esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, Fichbach y Renault (Trads.). LGF-Poche.
- _____. (1962-1975). Carta de Schelling a Eschenmeyer, Würzburg, 30 de julio de 1805, *Briefe und Dokumente*, vol. III. Bouvier.
- _____. (1856). *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*, obras III. Cotta.
- _____. (1856-1861). *Sämtliche Werke I*. Cotta
- _____. (1983). *Nouvelle déduction du droit naturel*. Ousia.
- Schmidt, S. (2007). *Hegels System der Sittlichkeit*. Akademie Verlag GmbH.
- Spinoza, B. (2010). *Ética*. Seuil.
- Tillette, X. (1987). *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*. PUF.
- Ward, G. (2015). *System der Sittlichkeit*, Jubilee Centre for Character and Virtues. University of Birmingham.