

La Lógica de la Esencia en Hegel:

Una confrontación implícita con la filosofía trascendental de Fichte¹

Christoph Asmuth (TU Berlin)

christoph.asmuth@tu-berlin.de

Hegel establece su relación con la filosofía trascendental de Fichte en varios pasajes de sus escritos. Al respecto, llama la atención que, años más tarde, haya sustituido la áspera crítica de la época de Jena (Cf. Asmuth: 2005: 228-233) por un juicio templado y equilibrado (Asmuth: 2010: 144-165). El Hegel tardío parece valorar como sustancial el aporte de Fichte a la filosofía especulativa – es decir, al desarrollo filosófico hegeliano. Junto a algunas referencias explícitas a Fichte, la *Primera Sección* de la *Lógica de la Esencia* sobre “La Esencia como Reflexión en sí misma” también ha sido percibida varias veces como una confrontación – aunque implícita – con Hegel.

El trabajo que sigue intenta confirmar y profundizar esta interpretación. El objetivo no sólo es el esclarecimiento del vínculo filosófico entre Fichte y Hegel, sino igualmente el de poner al descubierto uno de los aportes sistemáticos más importantes que ambos pensadores han proporcionado a la Filosofía Moderna: un aporte sobre la Teoría de la Perspectiva.²

La *Doctrina de la Esencia* ha sido considerada el libro más difícil de la *Ciencia de la Lógica*. La atención que se aplica a las distinciones conceptuales ya no se deja fijar, como era todavía en el caso de la *Lógica del Ser*, en las distinciones del asunto del que se ocupa el pensamiento. La *Lógica de la Esencia* comienza con la reflexión en sí misma. Ella lucha con la “terquedad del entendimiento” (Hegel: 1997: 211; W8: § 113: 235)³, que busca eludir la licuefacción especulativa. Mientras que el movimiento de la *Lógica del Ser* es un *Transitar*, que avanza de un estado de cosas del pensamiento a otro⁴, en la *Doctrina de la Esencia*, en cambio,

vemos que el entendimiento reflexivo produce sus propias determinaciones, las considera como autosubsistentes y coloca una frente a otra. El *Aparecer [Scheinen]* toma ahora el lugar del *Transitar [Übergehen]* (Cf. Schmidt: 1997). “Esta parte de la lógica (la más difícil) contiene principalmente las categorías de la metafísica y de las ciencias en general [interpretadas] como productos del entendimiento reflexionante, que tan pronto toma los distintos como autosuficientes, como afirma [después] su relatividad; ambas [operaciones] empero las hace solamente una junto a otra o una después de otra, enlazándolas [sólo] con un “también”, pero sin juntar tales pensamientos, sin unificarlos en el concepto” (Hegel: 1997: 212; W8: § 114: 236;).

De hecho, comparado con la Lógica del Ser, en la Lógica de la Esencia parece surgir una forma de pensamiento total y fundamentalmente diferente, parece introducirse otra dinámica. Justamente al comienzo, cuando Hegel habla de las formas básicas de la Reflexión como la Reflexión de la Esencia en sí misma, acentúa la diferencia entre ambas perspectivas (Cf. Arndt: 2000: 126-139). Hegel enfatiza el hecho de que el pensar toma ahora una posición totalmente cambiada respecto de sus contenidos originarios. Esto implica que no es un ámbito totalmente nuevo el que se ha abierto, sino más bien que ciertos contenidos se presentan ellos mismos desde un nuevo punto de vista; el cual arroja una nueva luz sobre el comienzo de la Lógica (Hackenesch: 1987: 263-276). Las determinaciones de la Reflexión no sólo continúan la Lógica sino que también la profundizan, en el sentido de que proporcionan una fundamentación más profunda. De allí que la Lógica de la Esencia esclarece las determinaciones del Ser como determinaciones de la Reflexión. Ella nos permite entender de qué medida el Traspasar de las determinaciones del Ser es unilateral y permanece en el auto-olvido de la Reflexión. Una dialéctica entre olvido y recuerdo recién puede emerger como tal en la Lógica de la Esencia.

Es interesante notar que en la Lógica de la Esencia Hegel se confronta una vez más con la posición de Fichte; el tópico de la *reflexión* ya sugiere su conexión. De cualquier modo, aquí Hegel no está preocupado por confrontarse con esta u otra obra particular de Fichte, como sucedía en el periodo de Jena. La Lógica de la Esencia se ocupa más bien de las intuiciones fundamentales de Fichte. En las consideraciones que siguen, querría dirigir la atención a esta cuestión que aborda Hegel en la Lógica de la Esencia. Comenzaré con una consideración de tipo histórico o genealógico, pero como sucede siempre con la filosofía clásica alemana, nos veremos involucrados con cuestiones sistemáticas que tienen un alcance que va más allá de lo histórico.

Con su idea fundamental del Yo que se auto-pone [*eines tathandelnden Ich*], Fichte explica al mismo tiempo el carácter particular de la reflexión, que, en su apropiación posterior por parte de Hegel y Schelling contribuyó a la formación del *motto* “Filosofía de la Reflexión” (*Reflexionsphilosophie*); en el período de Jena estos dos pensadores se confrontan en forma crítica con la posición que entienden bajo esa expresión, y que tiene como referencia principal a la filosofía de Fichte. *Reflexión* es en efecto una estructura fundamental que aparece en forma recurrente en Fichte en las versiones posteriores y en las últimas de la *Doctrina de la Ciencia*, y al mismo tiempo es un término central de la lógica hegeliana de la Reflexión. Querría intentar hacer uso de esta convergencia como una ocasión para introducirnos en la Lógica de la Esencia. Una de las innovaciones más importantes de Fichte en el contexto de los *Fundamentos de toda la Doctrina de la Ciencia* [*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*] es sin duda su doctrina de las dos series del pensamiento. Esta funda – tal como expongo en la primera parte de esta exposición - una teoría pos-kantiana del perspectivismo con amplias repercusiones, y Fichte también hace de ella la estructura fundacional de su pensamiento en el curso del desarrollo de su *Doctrina de la Ciencia*. La segunda parte de mi exposición concierne a la transformación de este pensamiento en la Lógica hegeliana de la Esencia.

1. Reflexión

En 1813 Hegel escribió en la sección sobre *La Reflexión Externa* en la Lógica de la Esencia⁵: “También era la reflexión exterior la mentada cuando, como ha sido de tono por una temporada en la filosofía más reciente, se le achacaba todo lo malo a la reflexión en general y se la miraba, juntamente con su determinar, como si fuera la antípoda y el enemigo declarado del modo de consideración absoluto.” (Hegel: 2011: 453; Hegel: HGW: 11: 254 y ss.). De hecho se trata de una rectificación tardía; fueron justamente Hegel y Schelling en conjunto los que inauguraron el discurso peyorativo sobre la Filosofía de la Reflexión en los inicios del siglo XIX⁶, en vistas a distinguirse claramente ellos mismos de la filosofía trascendental de Kant, Reinhold y Fichte. En su *Fe y Saber* de 1804 Hegel castigaba la filosofía de Fichte en particular, en referencia a su obra *Fundamentos de toda la Doctrina de la Ciencia*. Su crítica principal era que el conocimiento que se conoce a sí mismo en última instancia comienza con una “actividad vacía pura”. Por ello Hegel

critica aquí el comienzo de la *Doctrina de la Ciencia* [*Wissenschaftslehre*] con su Yo que se auto-pone. Este Yo es pura actividad, *Tathandlung*. Desde el punto de vista de Hegel este Yo inicial es un acto puro que es en sí mismo carente de contenido y que sin embargo contiene al mismo tiempo la certidumbre más alta. Este Yo es conocimiento sin nada que sea conocido, conocimiento como pura posibilidad, y por tanto vacío, si se lo compara con todo conocimiento efectivo.

La *Doctrina de la Ciencia* aparece en *Fe y Saber* [*Glauben und Wissen*] en términos de un proceso que solo construye la posibilidad de enriquecer al pensamiento con contenido, pero que no puede explicar la transición de elementos meramente formales hacia una conciencia llena de contenidos. “La relación del absoluto vacío y la absoluta indeterminidad [*Unbestimmtheit*] del saber con respecto a la determinidad [*Bestimmtheit*] de aquella realidad, eso es lo inconcebible [*Unbegreifliche*]. Lo uno es ajeno a lo otro, lo particular es tan ajeno a lo universal, como lo es la determinidad dada empíricamente [*wie die empirisch gegebene Bestimmtheit*]” (Hegel: 2000: 138; Hegel: HGW: 4: 390; Cf. Asmuth: 2005: 228-233⁷). La crítica de Hegel se desarrolla en dos puntos: primero intenta mostrar que por razones metodológicas Fichte tuvo que comenzar con una acción sin contenido y por tanto indeterminada. Segundo, señala que Fichte no puede manejar la transición desde un nivel que no contiene nada a excepción de determinaciones formales hacia una conciencia concreta con contenidos concretos. La primera de estas determinaciones es la identidad formal Yo=Yo (Cf. Hegel: HGW: 4: 396). Fichte no puede moverse más allá de esta identidad y por tanto en la medida en que todo está en el Yo y para el Yo, su *Doctrina de la Ciencia* permanece en la reflexión, un acto de pensamiento auto-referente, opuesto a la vida y a la completa riqueza del contenido.

Al exponer estos puntos, Hegel se anota en una larga discusión que desarrolla poco después de la publicación de la *Doctrina de la Ciencia*, de Fichte. Esta discusión se encuentra asociada al nombre de Jacobi. El año 1798 vio la irrupción de la famosa “disputa sobre el ateísmo” que fue asunto de numerosas polémicas. Para fortalecer su propia defensa, Fichte le pidió a Friedrich Heinrich Jacobi que exprese su posición en forma pública, esperando que Jacobi se posicionara de su lado. Y Jacobi contestó con una carta abierta. En ella consideraba que la entera filosofía trascendental, con la cual comprendía a Kant, Reinhold y Fichte, no era ateísmo, sino más bien nihilismo (1799). Jacobi entonces renovó su propia crítica a la filosofía trascendental, que consideró un sobre-intelectualismo. La *Doctrina de la Ciencia* de Fichte se encontraba ahora

enfrentando una nueva acusación, no sólo de ateísmo, sino - lo que era en cierto sentido peor - de nihilismo. Jacobi quería desacreditar la filosofía de Fichte junto con la filosofía trascendental en su conjunto. Vinculó los resultados de la filosofía teórica, particularmente la doctrina de Kant sobre la cosa en sí, con la filosofía práctica, especialmente la crítica de la religión del mero sentimiento, y concluyó que la filosofía trascendental sólo podía ser un irrealismo que negaba la existencia del mundo exterior en cualquier sentido real, y que al mismo tiempo cuestionaba la significación del sentimiento, del “presentimiento” [*Ahndung*] para lo divino. Jacobi oponía esto al concepto de *creencia*, usando su equivocidad para describir tanto una convicción acerca del mundo exterior como de la inmediatez religiosa más allá de todo intelectualismo. Caracterizaba la oposición de Kant y Fichte como ‘nihilismo’, que al mismo tiempo era un concepto completamente nuevo y aún casi inocente. La realidad se volvía la nada, cuando ella tenía existencia [*Bestand*] sólo para un conocimiento reflexivo. Así, de meros actos de reflexión proyectados desde el Yo, surge un mundo nulo.

La obra de Fichte: *El Destino del Hombre* [*Die Bestimmung des Menschen*] del año 1800, que tuvo un rol muy ambivalente en la investigación sobre Fichte, puede ser vista como una respuesta a la acusación de nihilismo por parte de Jacobi. En este trabajo, Fichte presenta la posición del nihilismo en vistas a criticarla desde su propia filosofía: “Pero la representación para mí es solo una imagen, solo sombra de una realidad; no puede satisfacerme por sí misma, en sí misma no tiene el menor valor. Podría avenirme a que este mundo físico, exterior a mí, desapareciera en una mera representación y se disolviera en sombras; de él no depende mi ser; pero, según todo lo anterior, yo mismo desaparezco en no menor medida, quedo convertido en un mero representar sin significado y sin propósito.” (Fichte: 2011: 107; Fichte GA I: 6: 248). También aquí el mundo se convierte en Nada, se vuelve un sueño, una mera representación de una representación.

Ésta es la misma vacuidad que Hegel critica, que se encuentra en la filosofía trascendental en la medida en que ella se reduce a mera reflexión exterior. “La razón pura kantiana es precisamente ese pensamiento vacío, y la realidad está igualmente opuesta a esa identidad vacía” (Hegel: 2000: 144; HGW 4: 395). Y juzga a Fichte análogamente: la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte comienza con una identidad vacía, desarrolla diversas determinaciones formales en el curso de la reflexión, para finalmente desembocar en una identidad vacía. “De este modo, en el idealismo

de Fichte el sistema del saber es un saber de un saber completamente vacío, al que se le opone completamente una realidad empírica – un saber de la unidad al que se le contraponen la multiplicidad -, y un saber de la identidad relativa de ambos. A un saber formal semejante, que no puede llegar más que hasta la identidad relativa [...]” (Hegel: 2000: 145; HGW 4: 396).

Estas declaraciones apoyan la tesis de que Hegel entra en discusión una vez más con Fichte en la *Lógica de la Esencia*, particularmente en sus declaraciones sobre la reflexión y las determinaciones de la reflexión. Aun cuando esta nueva confrontación con Fichte acontece bajo una perspectiva enteramente nueva, que difiere de aquella de los escritos de Jena; sobre todo en que aquí, la tendencia crítica se encuentra casi completamente ausente y sólo emerge en la construcción de la *Lógica de la Esencia* como un todo y en observaciones ocasionales. La Reflexión es ahora un componente sistemático inmanente de la metafísica absoluta de Hegel y ya no es solo una forma en desarrollo de la filosofía clásica alemana, destinada a ser superada.

Podemos ver esto en una observación fundacional en la cual Hegel caracteriza el procedimiento de la *Lógica de la Esencia* en términos generales: “El devenir dentro de la Esencia, su movimiento reflexionante, es por tanto el *movimiento de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo*” (Hegel: 2011: 447; HGW 11: 250). Aquí Hegel distingue entre los diferentes procesos de las dos primeras partes de la *Lógica*. En la *Lógica del Ser* domina el Transitar [*Übergehen*] como Transitar de algo hacia otro algo. La determinación del Devenir en la *Lógica del Ser* no es sino el Transitar de Ser y Nada. En la *Lógica de la Esencia*, la Reflexión corresponde a este proceso; pero ella no comienza de Ser y Nada, sino más bien sólo de una Nada que se relaciona a sí misma. De este modo la *Lógica de la Esencia* principalmente suprime la sustancial otredad de lo otro; el otro que establece es otro puesto.⁸ Esto muestra la impronta de la confrontación de Hegel con Fichte, cuyas formulaciones “El Yo se pone a sí mismo” [*Das Ich setzt sich selbst*] y “el Yo se pone a sí mismo frente al no-Yo” [*das Ich setzt sich im Ich ein Nicht-Ich entgegen*] resuenan en el trasfondo⁹. La reflexión absoluta no es sino “el movimiento de nada hacia nada”. Pues ella es auto-referencialidad en la cual no se encuentra el Ser en el comienzo, sino lo opuesto del Ser, la Nada. Efectivamente, la Esencia misma no es otra cosa que este movimiento. “El ser que es sólo en cuanto movimiento de nada a nada es, entonces la esencia; y ésta no tiene este movimiento dentro de sí, sino que es el movimiento en cuanto apariencia absoluta misma, la negatividad pura que nada tiene fuera de ella, nada a lo cual negar, sino que se limita a negar su

negativo mismo, el cual solamente dentro de este negarse” (Hegel: 2011: 447; HGW 11: 250; Cf.: Hackenesch: 1987: 207-263). Este pasaje puede ser leído fácilmente como una variante radicalizada del argumento que Hegel ya había dirigido a Fichte en 1804. El Yo inicial de la *Doctrina de la Ciencia* es la Nada que se establece en un contraste infinito con todo Ser y que todavía contiene potencialmente todo Ser en sí misma. Es la completa inmanencia que no tiene nada externo a sí. La Nada es retorno a sí misma, tal como sucede con el Yo inicial de Fichte (Cf. Hackenesch: 1987: 251-253). Sólo en el acto de negar existe el negar de la Nada, tiene su existencia negativa [*Negative Bestand*]. Pues la Reflexión absoluta niega su propia apariencia (Cf. Schmidt: 1997: 39). De aquí surgen una serie de determinaciones, cada una de las cuales ocupan un lugar precario; puesto que su existencia debe permanecer cuestionable, ellas agradecen sin embargo toda determinación a un acto de reflexión, el cual es, a su vez, un movimiento de la nada hacia la nada. Por eso es que Hegel también puede describir la Reflexión como pura mediación, como “el movimiento de la nada que por la nada vuelve a sí misma“, como “el parecer de *ella* dentro de un *otro*” (Hegel: 2011: 497; HGW 11: 292¹⁰). Esto se encuentra muy cerca de la caracterización que hace Fichte de la objeción de nihilismo que le había dirigido Jacobi. Esta apariencia de la nada en otro genera un mundo lleno de imágenes, un mundo de la reflexión que no tiene existencia real. Para expresarlo con las dramáticas palabras de Fichte: “No hay nada permanente en ninguna parte, ni fuera ni dentro de mí, tan solo un cambio incesante. No sé de ningún ser en ninguna parte, ni tampoco del mío propio. No hay ningún ser. *Yo mismo* no sé absolutamente nada, y no soy. *Las imágenes* son, ellas son lo único que existe, y ellas saben de sí a la manera de las imágenes: son imágenes que se muestran fugazmente, sin que haya algo ante lo que se muestren, que se enlazan entre sí a través de imágenes de las imágenes; son imágenes sin algo por ellas reproducido, sin significado y sin propósito. Yo mismo soy una de esas imágenes; y realmente ni eso, soy una imagen borrosa de las imágenes. Toda realidad se transforma en un sueño fabuloso, pero sin una vida que sea soñada, sin un espíritu que sueñe; un sueño que se entrelaza con un sueño de sí mismo. La *intuición* es el sueño; el *pensamiento* – la fuente de todo ser y de toda realidad que yo solo me imagino, de *mi* ser, de mis fuerzas, de mis fines – es el sueño de ese sueño” (Fichte: 2000: 112). Fichte mismo expresa aquí la negatividad de la reflexión, cierto que en otros términos – como ser imágenes, imágenes de las imágenes - ; en sustancia está hablando, sin embargo, de la Nada que se relaciona a sí misma, sin existencia real en un ser, sin la realidad de un otro fuera de la Reflexión.

Hegel hereda esta discusión. Su concepto de apariencia, que por supuesto remite a una tradición mucho más amplia y antigua, es una transformación del concepto de *imagen* de la obra de Fichte *El destino del Hombre*. El capítulo de Hegel sobre la apariencia abre con “El ser es apariencia” – “El ser de la apariencia consiste sólo en el ser asumido del ser, en la nulidad de éste; esta nulidad la tiene él dentro de la esencia; y fuera de su nulidad, fuera de la esencia, la apariencia no es nada.” (Hegel: 2011: 443; HGW 11: 246). Podemos así leer confiadamente la doctrina de Hegel sobre la Reflexión, como comentario, o mejor: como disolución de la discusión alrededor de la filosofía trascendental de Kant y Fichte. Hegel mismo lo sugiere al enfatizar que “el más moderno idealismo no se permitía mirar los conocimientos como un saber acerca de la cosa-en-sí; aquella apariencia no debería tener en general basamento alguno por parte de un ser: en estos conocimientos no debería entrar la cosa -en-sí.” (Hegel: 2011: 444; HGW 11: 246). Con ello Hegel se refiere a uno de los problemas fundamentales de la filosofía pos-kantiana. En última instancia lee la *Doctrina de la Ciencia*, de Fichte, como una construcción idealista. Su lectura va más allá de Jacobi, en el hecho de que socava una interpretación ingenuamente idealista, pero en última instancia - incluso aquí, en la *Lógica de la Esencia* -, Hegel restituye la acusación del período de Jena, es decir, que la oposición generada por los *Fundamentos de Toda la Doctrina de la Ciencia* con su impulso inconcebible, lleva en última instancia a una inexplicable determinidad y restricción del Yo. Ésta es una repetición de la objeción de que Fichte es incapaz de concebir el infinito verdadero, y que se queda en un Yo finito. “Pero esta determinidad le es al mismo tiempo inmediata al Yo, que la hace suya asumiendo su exterioridad: es una *limitación* de éste que él puede sobrepasar, pero que tiene en ella un lado de indiferencia según el cual ella contiene, aun estando dentro del Yo, un *inmediato* no ser de éste.” (Hegel: 2011: 444; HGW 11, 247).

Las observaciones de Fichte en *El destino del Hombre* no son su última palabra sobre esta cuestión, sino que más bien caracterizan la visión, al fin y al cabo errónea, que Jacobi tiene de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte. Aquí, en cierto sentido, Fichte también se defiende frente a las objeciones de Hegel, de las cuales podría haberse anoticiado, pero que no le eran tan familiares. Si pensamos en los argumentos de Hegel en la *Lógica de la Esencia*, tenemos que notar que Fichte ya había visto claramente la inadecuación de la posición denominada “el moderno idealismo”. En cualquier caso, su solución difiere significativamente de la de Hegel. Después de *El Destino del Hombre*, la *prima philosophia* de Fichte adquiere en forma creciente el carácter de una filosofía

experimental de tipo procesual, procedimental, presenta cada vez menos obras y se dedica más bien a su realización. La *Lógica* de Hegel, por contraste, toma el cariz de la integración. La Filosofía de la Reflexión, en su momento criticada, toma ahora un lugar propio – aunque no de honor – en el proyecto hegeliano de una *Ciencia de la Lógica*.

2. Las dos series de pensamiento

Ya en el primer escrito de Fichte, el texto programático *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* [*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*] (1794) - en donde anuncia una filosofía independiente bajo el neologismo *Doctrina de la Ciencia* – ya puede encontrar Hegel cómo Fichte busca desarrollar una teoría que atribuye al pensamiento una doble función metodológica. Allí distingue Fichte entre las acciones del filósofo, que son de carácter reflexivo, y las acciones de la conciencia como tal. En términos modernos, Fichte distingue entre el filósofo como observador de un sistema, aquí de la conciencia, y la conciencia observada, que nunca debe confundirse con aquella que observa. Fichte distingue dos series, una serie de conciencia real, donde una representación sigue a la otra, y la serie de las observaciones del filósofo que reflexiona sobre esa conciencia. Por tanto desde el comienzo, la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte se encuentra marcada por una doble perspectiva. Ella funda una dialéctica oscilante entre la reflexión libre por un lado y las representaciones necesariamente sucesivas de la conciencia por el otro. Ambas series son distintas en forma característica: “La reflexión, que gobierna la entera *Doctrina de la Ciencia* en la medida en que es Ciencia, es un representar; pero no se sigue de esto que todo aquello sobre lo que reflexiona sea sólo una representación. En la *Doctrina de la Ciencia* es representado el Yo; pero no se sigue de ello que sólo sea representado como representar; pueden bien encontrarse también otras determinaciones” (Fichte: W. I: 80).

Por ello aquí Fichte no solo ancla el concepto de reflexión en lo profundo de la estructura de su *Doctrina de la Ciencia*, sino que también establece la distinción entre idealismo y realismo como perspectivas filosóficas fundamentales, tan importantes para la filosofía posterior. El Idealismo, para Fichte, explica la experiencia en la medida en que considera que “las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad son productos de la inteligencia que hay que suponerles en su explicación” [Fichte: 1984: 34; § 3; GA I: 4: 188; § 3]. Por ello el

idealismo del filósofo observante capta el rol constructivo de la razón. Esto corresponde a las series reflexivas idealistas, en las cuales es tematizado siempre el rol del observador. El realismo, por contraste, insiste en la completitud de las representaciones y por tanto se encuentra enteramente absorbido en el contenido de las representaciones. La concepción de las dos series toma en forma creciente el primer plano a lo largo del trabajo de Fichte sobre la Doctrina de la Ciencia, por ejemplo, incluso en su obra de 1797, *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* [*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*]. Allí escribe: “La inteligencia, como tal, *se ve a sí misma*. Este verse a sí misma se dirige inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta unión inmediata del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que en ella es y lo que ella en general es, lo es ella para sí misma. Y sólo en cuanto ella lo es para sí misma, lo es ella, como inteligencia” [Fichte: 1984: 48; GA I: 4: 196] La unificación sintética de mirar y ser, de lo subjetivo y lo objetivo, es lo que distingue la inteligencia pura o el Yo. En su *Segunda introducción* [*Zweite Einleitung*] Fichte nuevamente habla de las dos series que deben figurar en la *Doctrina de la Ciencia* como filosofía trascendental: una serie ideal y una serie real. Así escribe allí: “En la *Doctrina de la Ciencia* hay dos series muy distintas del actuar espiritual: la del Yo que observa el filósofo y la de las observaciones del filósofo” [Fichte: 1984: 71; GA I: 4: 210].

Característica propia de la concepción de Fichte de una doble perspectiva es la revisión continuamente recurrente del pensamiento, donde las series realistas son continuamente relevadas y corregidas por las series idealistas, en vistas a dar espacio una vez más a la visión realista. Las series realistas se agotan a sí mismas enteramente en la perspectiva externa, se pierden en el contenido y, por medio de la estrategia desenmascaradora de la argumentación idealista, deben concebirse primero como un acto de poner. En la perspectiva idealista, la perspectiva realista se revela como un mero constructo. En la perspectiva realista, la inteligencia se pierde en el objeto, el contenido de la representación. Mediante el involucramiento del observador en las series de lo observado se abre para Fichte la posibilidad vincular el modo del conocimiento subjetivo propio de la certeza a contenidos objetivos, o inversamente: la de captar lo conocido en cuanto conocido en la forma de la certeza.

Los *Fundamentos de toda la Doctrina de la Ciencia*, que los contemporáneos de Fichte deberían haber considerado como la presentación oficial de su proyecto, sólo implícitamente muestra este entrelazamiento de dos series. Ella juega cierto rol, por ejemplo, cuando Fichte señala

al primero y absoluto Yo, cuyo sí mismo es un poner o una acción, como una presuposición, que sólo puede ser caracterizada como tal recién a los ojos del filósofo.

No hay duda de que Hegel conoció y criticó con esta forma particular de dialéctica de la obra de Fichte. Aun así, analíticamente esta crítica aparece por primera vez como tal en la *Lógica de la Esencia* y al mismo tiempo ella pasa a ser un elemento sistemático de la *Ciencia de la Lógica*. Ya el uso prominente de los términos ‘poner’ y ‘presuponer’ en la *Lógica de la Esencia* revela la conexión con la *Doctrina de la Ciencia*. Esto se da en la forma más clara en la sección acerca de la Reflexión. Al comienzo de la *Lógica de la Esencia*, Hegel no se cansa de aclarar en qué consiste exactamente la diferencia característica respecto de la *Lógica del Ser*. Insiste en que la *Lógica de la Esencia* debe concernir a la auto-referencialidad de la negación, la negatividad que se refiere a sí misma. Por ello la Apariencia no es más lo otro de la Esencia, sino que la esencia aparece en sí misma en la medida en que se niega a sí misma, con lo cual lo negativo niega, un proceso internamente contradictorio. Por ello el carácter fundamental de la *Lógica de la Esencia* es la inversión, “la negación inversiva”, y en su forma completa, absoluta reflexión (Cf. Schmidt: 1997: 43). Este resultado debería dejar en claro que esta inmanencia es mediada negativamente consigo misma. Su inmediatez es negatividad y no más simple ser, tal como sucedía al comienzo de la *Lógica del Ser*.

La Reflexión Ponente revela claras huellas de la confrontación con Fichte.¹¹ La preocupación de Hegel es la de comenzar por un nuevo tipo de inmediatez, una inmediatez que no sea el Ser. Ella asume la característica de la subjetividad en sí misma, es decir la determinación de la negatividad, que es propiamente mediación y no algo inmediato. “Esta negatividad que se refiere a sí es pues un negarse a sí misma. Por ello, en general, hay tanta negatividad *asumida* como negatividad. O sea, ella misma es lo negativo y la simple igualdad consigo o inmediatez. Consiste pues en ser ella *misma* y en *no serlo*, y ello además dentro de una sola unidad” (Hegel: 2011: 448; HGW 11: 250). En conexión con esta formulación Hegel repite una vez más que lo que es Reflexión para él: el movimiento de la nada hacia la nada. Estos elementos tomados juntos pueden entenderse fácilmente como una transformación de la Acción [*Tathandlung*] de Fichte traducida a otra terminología; esto es, si tomamos los tres primeros párrafos de los *Fundamentos* no como una argumentación sucesiva y deductiva sino más bien como una estructura básica rica en tensiones internas y, por tanto, rica en potencial generativo. En los *Fundamentos* lo inmediato no es el Ser

sino más bien el Yo que pone al mismo tiempo al Yo y al no Yo, lo cual no es precisamente lo que el Yo es, “la igualdad que se niega a sí misma; la inmediatez, que es en sí lo negativo, lo negativo de sí misma, es esto: ser lo que ella no es” (Hegel: 2011: 448; HGW 11: 251). Esto también corresponde con la estructura circular de la Reflexión Ponente, que Hegel intitula “retorno” [*Rückkehr*]. En efecto el Yo inicial de los *Fundamentos* es sólo lo que es como un resultado, como el retorno a sí mismo de un afán [*Streben*] infinito. Esto nos muestra la cara variable de la inmediatez con la que comienzan tanto los *Fundamentos* como la Reflexión Ponente, es decir, que ella es sólo inmediata en la mediación de la reflexión. Es fácil encontrar evidencia ulterior de que en la Lógica de la Esencia se encuentra sedimentada una confrontación con Fichte. Por ejemplo, Hegel escribe: “La inmediatez sale en general a la luz solamente como retorno [...] El retorno de la esencia es con ello su repelerse de sí misma. O bien, la reflexión que va dentro de sí es esencialmente el acto de presuponer aquello de lo cual es ella el retorno” (Hegel: 2011: 449; HGW 11: 251). Una formulación de Fichte de la *Doctrina de la Ciencia* de 1805, que Hegel no podría conocer, deja en claro en qué medida los pensamientos de Fichte guían la dirección de la Reflexión Ponente como una serie de pensamiento: “El Yo se pone a sí mismo, no como un ponerse original, por el cual el conocimiento, en cuanto un inteligir [*Intelligiren*], es negado en su raíz, sino más bien como algo presupuesto por su *ponerse* por toda la eternidad: cuyo carácter de presupuesto reside justamente en este ponerse a sí mismo. (De aquellos puntos que se dejan percibir en el Yo de la *Doctrina de la Ciencia*, este punto no ha sido captado por nadie y por eso hay para quien la *Doctrina de la Ciencia* se ha vuelto subrepticamente un sistema vacío de la reflexión) ¿En dónde reside? En el centro de la dualidad: y esto es y se da, en la medida en que también tenemos presente que eso es inteligir [*intelligieren*], el Yo en su totalidad [...]” (Fichte: WL 1805: GA II: 9: 272f.). En esta *Doctrina de la Ciencia*, Fichte todavía adhiere a la fórmula de 1794: el Yo se pone a sí mismo. Sin embargo especifica: el Yo se pone a sí mismo como presupuesto por su auto-ponerse. La Dualidad reside en el auto-ponerse; ella es la célula germinal de la autoconciencia, que siempre implica la dualidad de conocimiento y conocido. Pero el auto-ponerse del Yo todavía contiene su carácter de presupuesto: el Yo como absoluta unidad se presupone como el Yo que se auto-pone, es decir, el Yo duplicado, todavía no es otra cosa que Yo.¹²

La vinculación con Fichte es aún más clara en la caracterización que hace Hegel de la Reflexión Externa. Esto es cierto no sólo porque Hegel explícitamente discute el veredicto sobre

la Filosofía de la Reflexión, que aún comparte con Schelling. Es el movimiento de la Reflexión Externa misma, lo que podemos encontrar ya en Fichte como las series dogmáticas o realistas de la conciencia (Cf. Asmuth: 1999: 173-192). A través de la auto-observación el filósofo encuentra en sí mismo un conocimiento del mundo. Esto se distingue *prima facie* por el hecho de que el mundo se presenta como real. Que esto es contenido de conocimiento, es algo ocultado por esta observación. Se trata de una auto-observación que oculta su observar. Ella es una reflexión que se desconoce a sí misma, que en la reflexión sobre un objeto se olvida a sí misma. Lo que Fichte inicialmente identifica en un nivel puramente “fenomenológico”, más adelante se vuelve un elemento constructivo de la *Doctrina de la Ciencia*. Las series realistas siempre representan un elemento fuertemente ejecutivo. La conciencia llega a la completitud en el pensar, el observar y el intuir. Hegel escribe sobre la Reflexión Externa, que ella presupone un ser, pero no de tal modo “que su inmediatez sea solamente ser puesto o momento, [...] En su poner, la reflexión asume inmediatamente su poner; tiene, así, una *presuposición inmediata*” (Hegel: 2011: 451; HGW 11: 253). Ella meramente encuentra lo inmediato como dado; ella comienza con lo inmediato y se pierde a sí misma en ello. Pero que este supuesto sea “algo puesto, en nada le va a lo supuesto mismo” (Hegel: 2011: 451; HGW: 11: 253). Todavía ella sigue siendo Reflexión, que en su poner niega la negación de su negación. Esto explica la estructura internamente contradictoria de la Reflexión Absoluta y explica el carácter del ocultamiento.

Finalmente también se encuentra en Fichte la síntesis de la Reflexión Externa y la Ponente. Ya tempranamente en su *Ensayo de una nueva Exposición de la Doctrina de la Ciencia*, escribe: “Hay, según esto, en la inteligencia – me expresaré figuradamente – una doble serie: del ser y del ver, de lo real y de lo ideal; y en la inseparabilidad de estas dos series consiste su esencia (la inteligencia (es sintética) [...])” (Hegel: 1984: 48; HGW: 11: 253).

Y la Reflexión Determinante de Hegel es también una sintética “unidad de la reflexión ponente y de la externa” (Hegel: 2011: 453; HGW: 11: 255). Las pocas palabras que Fichte escribe sobre el sintético entrelazamiento de estas dos series permanecen meramente formales. La idea recibe una elaboración más sistemática en las versiones posteriores de la *Doctrina de la Ciencia*, particularmente en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804. A diferencia de lo que sucede en Hegel, esto no resulta en un contenido determinado y sustancial, sino que más bien lleva a una dialéctica de implementación, cuyo objetivo es la plena certeza, y no la continua derivación de las categorías o,

como Hegel lo expresa, las determinaciones de la reflexión.

Conclusión

Es realmente difícil, si no imposible, agotar completamente todas las inspiraciones históricas que subyacen a la monumental *Ciencia de la Lógica* de Hegel; e incluso no sería productivo intentar forzar semejante empresa. Al fin y al cabo, Hegel no es sólo un pensador de la historia de la filosofía, sino que más bien está guiado por una intención sistemática que no puede ser capturada por ninguna lista de sus posibles precursores. Por ello mi intento de reconstruir los pensamientos que provienen de Fichte o que fueron inspirados por Fichte, no debe ser visto como el intento de explicar la Lógica hegeliana de la Esencia o de contribuir a un análisis de su desarrollo histórico. Más bien, mi preocupación es de la descubrir las raíces de la perspectiva filosófica [*denkerischer Perspektivität*]. En la reflexión, la subjetividad se encuentra enteramente presente a sí misma y media a ella misma negativamente con ella misma. La *Doctrina de la Ciencia* de Fichte intenta algo muy similar. En un radical giro de la subjetividad sobre sí misma – con la pretensión de validez final y certeza en el caso de Fichte, con una provisionalidad inducida sistemáticamente, en el caso de Hegel – la apariencia de subjetividad se capta a sí misma en sí misma, y no solamente como unidad o como inmediatez, sino más bien como un proceso plural de poli-perspectiva. Esto muestra la vinculación de las contribuciones de Fichte y Hegel a una teoría de los fundamentos de la modernidad, que en última instancia la representa en sus consecuencias últimas no sólo de los problemas de la filosofía clásica alemana, sino también de aquellos que hasta ahora han sido nuestros decisivos paradigmas del pensamiento filosófico. Lo notable de ambos pensadores es no sólo su apremio sistemático - que obviamente se manifiesta en forma diferente en cada uno de ellos y que los lectores podrán sentir rechazo o aprobación de acuerdo a su propia posición -, sino sobre todo el potencial crítico que ellos pueden ofrecer. Por eso no sorprende que, cuando Hegel vuelve a considerar a Fichte en la *Lógica de la Esencia*, es afirmativo, y a la vez, sigue siendo crítico. A los ojos de Hegel, la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte se estanca en una oposición infranqueable entre la reflexión y el mundo. Por su parte, Fichte nunca consideró a la obra de Hegel en su *Doctrina de la Ciencia* - en el curso de su vida Fichte sólo vio a Hegel como un discípulo de Schelling. La crítica de Fichte y Hegel al pensamiento cosificante como a la *Metafísica*, sus esfuerzos en pos de

una dinamización de la filosofía y su gran interés en las estructuras de la subjetividad auto-referencial, muestran que entre ellos eran colegas trabajando en un mismo proyecto: conceptualizar la modernidad.

Bibliografía citada

AA.VV. (2000) *Hegels 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830'«.* Ein Kommentar zum Grundriß. Drüe, Hermann – Gethmann-Siefert Annemarie – Hackenesch, Christa – Jaeschke, Walter – Neuser, Wolfgang – Schnädelbach, Herbert: Frankfurt a. M.

Arndt, Andreas, (2000) “Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der ‘Wissenschaft der Logik’”, in: *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven.* (ed.) Arndt, Andreas – Iber, Christian. Berlin

Asmuth, Christoph: (2005) „»Reflexions-Aberglaube«. Hegels Kritik an der Transzendentalphilosophie Fichtes«, in: Hegel-Jahrbuch 2005. Glauben und Wissen. Teil 3. (Hg.) Arndt, Andreas – Bal, Karol – Ottmann, Henning. Berlin

(2010) »Der Empirismus und die kritische Philosophie Kants. Zur zweiten »Stellung des Gedankens zur Objektivität« im enzyklopädischen Vorbegriff der spekulativen Logik«, in: Der Vorbegriff aus Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). (Hg.) Sell, Annette. (Interpretationen und Quellen; 2).

(1999) *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte. 1800-1806.* (Spekulation und Erfahrung, series II, vol 41) Stuttgart-Bad Cannstatt

Düsing, Klaus: (1969)“Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena”, in: *Hegel-Studien* 5.

Fichte, Johann Gottlieb (1964ff.) (= GA) *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Ed. R. Lauth, H. Jacobs, and H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann,

(1971) (= W) *Fichtes Werke*, 11 vols. Ed. Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co.,

(2011) *El Destino del Hombre.* Salamanca. Ediciones Sígueme. Trad. de J. R. Gallo

Reyzábal

Hackenesch, Christa, (1987) *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*. Frankfurt a. M.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1968ff) (= HGW), *Gesammelte Werke*, Hamburg Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften.

(1971) (= W) *Werke in 20 Bänden*. (ed.) Moldenhauer, Eva – Michel, Karl Markus. Frankfurt a. M.

(1997) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid. Alianza. Trad. De R. Valls Plana

(2000) *Fe y Saber. O la Filosofía de la Reflexión de la Subjetividad en la Totalidad de sus formas como Filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Madrid. Biblioteca Nueva. Trad. De V. Serrano.

(2011) *Ciencia de la Lógica. El Ser (1812). La Doctrina de la Esencia (1813)*. Madrid. Abada. Trad. de F. Duque.

Henrich, Dieter, (1966) “Fichtes ursprüngliche Einsicht”, in: *Subjektivität und Metaphysik*. (ed.) Henrich, Dieter – Wagner, Hans. Frankfurt a. M.

Iber, Christian, (1990) *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. Berlin/New York

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: “Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie [1802]”, in. *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*. (ed.) Schelling, K.F.A. I section vol. 1-10, II section vol 1-4. Stuttgart and Augsburg 1856-1861. (= Schelling Werke), I, 4,

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856-1861) (= *Schelling Werke*): “Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie [1802]”, in. *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämtliche Werke*. (ed.) Schelling, K.F.A. I Abteilung Bde. 1-10, II Abteilung Bde. 1-4. Stuttgart und Augsburg.

Schmidt, Klaus J. (1997), *G.W.F. Hegel: Die Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen*. Paderborn.

Schmidt, Thomas M., (2002) “Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten”, in: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Klassiker Auslegen*. Koch, Anton Friedrich – Schick, Friederike, Berlin

Okochi, Taiju, (2008) *Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*. Würzburg.

Theunissen, Michael, (1980) *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M.

¹ El presente artículo se ha realizado en el marco del Proyecto DAAD-PROALAR: “Selbst und Welt: Analyse, Diagnose, Ausblicke” [Sí mismo y Mundo: Análisis, Diagnóstico, Perspectivas]. Por la traducción agradezco al Prof. Dr. Martín Sisto, sin cuya colaboración este artículo no hubiese tenido lugar.

² N.d.T.: Para las fuentes que cita Ch. Asmuth, he utilizado como referencia las traducciones que son más recientes y que gozan en general de aceptación académica. En algunos casos puntuales me he permitido presentar cierta variación, aclarándolo debidamente. Cuando no se indica fuente en castellano, la traducción es mía.

³ Acerca de la “Lógica Breve” de la *Enciclopedia*, véase Hackenesch, Christa: “Die Wissenschaft der Logik” en: (AA.VV.: 2000: 87-138).

⁴ Cf. Hegel: 1997: 246; W §161: “El transcurso del concepto ya no es pasar a otro [como en la Lógica del Ser, Cf. Hegel: W §84, Ch. A.] ni aparecer en otro [como en la Lógica de la Esencia, Cf. §112, Ch. A], sino desarrollo [o despliegue], por cuanto, habiéndose sentado lo distinto de manera inmediata y a la vez como lo idéntico [cada] uno con [el] otro y con el todo, la determinidad es como un ser libre del concepto entero”.

⁵ Para lo que sigue véase Iber: 1990: especialmente 1-8; Schmidt: 2002: 99-117; Okochi: 2008.

⁶ Cf.: *Schelling Werke*: I: 4: 350-361. Schelling clasifica a la *Doctrina de la Ciencia*, de Fichte, como filosofía de la reflexión, y la critica por caer en la ilusión [*Schein*] que ella misma genera; “Es precisamente la explicación de la *Doctrina de la Ciencia (Grundlage p. 272)*, la que explica todo lo que sucede en la conciencia a partir de algo presente en forma independiente y externa a ella, y haciendo así parece ponerse en contacto con el dogmatismo y el kantismo, que no quieren otra cosa; pero el lado trascendental debe entonces justificarse por la pregunta: ‘¿por quién solamente puede la conciencia ser explicada por un poder independiente de ella, y para quién debe explicarse? ¿Quién es el que explica? – Las naturalezas finitas mismas; si bien esta reflexión expresa en forma suficientemente precisa la ilusión

que parodia al sentido común filosófico y lo fuerza a mantenerse corriendo tras lo-en-sí de modo que elude su asimiento cada vez que lo alcanza, no obstante él permanece enteramente enganchado a esta ilusión y la sostiene irresoluble” (*Schelling Werke*: I: 4: 357) – Cf.: (Düsing: 1969: 95-128)

⁷ La traducción de los términos alemanes entre corchetes son variaciones sobre la de V. Serrano (Cf. Hegel: 2000), el cual en general traduce “Bestimmtheit” por “Determinación” (N. del T.)

⁸ Cf.: Hackenesch: 1987: 282: “Hegel rechaza la independencia de lo otro respecto de la Reflexión; pero igualmente cuestiona la posibilidad del Yo de quitarse de sí lo otro en la medida en que ha sido asimilado en una unidad indiferenciada”.

⁹ Respecto del rol de lo “Otro”, véase Theunissen: 1980; como también Schmidt: 1997: 43.

¹⁰ N.d.t.: Duque opta traducir *scheinen* por “parecer” en lugar de “aparecer“. En la *Introducción* a su traducción expone las razones, a ellas remito. Aquí he optado por preservar su traducción, aunque aclarándolo, pues no se encuentra en continuidad con el modo en que se ha traducido el término en el resto del presente artículo.

¹¹ E lo que sigue véase la detallada caracterización en Iber: 142-218; Schmidt: 1997: 33-58; Okochi, 163-167.

¹² Sobre todo este problema en general, véase Henrich: 1966: 188-232; Asmuth: 1999: 307-310