

Hegel y los límites del pensar representativo: la doctrina de la proposición especulativa como crítica a las proposiciones fundamentales de Fichte

Sergio Montecinos Fabio¹
(sergio_montecinos@hotmail.com)

Recibido: 24/06/2020

Aceptado: 24/08/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4008044

Resumen:

En el *Differenzschrift* Hegel critica las proposiciones fundamentales de Fichte en directa conexión con el problema de la proposición y la imposibilidad de exponer el principio absoluto de la filosofía a través del lenguaje proposicional. Este lenguaje pertenecería al ámbito de la “reflexión” o el “conocer finito”: un tipo de racionalidad formal que establece una relación representativa con lo verdadero y considera la libertad del yo como el principio abstracto de su determinación. Se sostiene que, en la doctrina de la proposición especulativa del Prólogo a la *Fenomenología*, Hegel profundiza en esta crítica, puesto que incorpora la figura “fenomenológica” del “yo que sabe” o “pensar representativo”. Con ello da cuenta del *comportamiento* propio del modelo de racionalidad criticado en Fichte. Para argumentar en esta dirección se abordará el sentido en que los principios de la *Grundlage* fichteana se incorporan críticamente en la operatividad del “yo que sabe” y hace la experiencia de una proposición especulativa. Esta experiencia conduce a la asunción de su formalismo en el sentido de una recuperación de su reflexión dentro del movimiento inmanente de la exposición especulativa.

Palabras clave: Proposición especulativa – Proposiciones fundamentales – Crítica al Yo formal – Método

Abstract:

In the *Differenzschrift*, Hegel criticizes Fichte's fundamental propositions in connection with the problem of proposition and the impossibility of exposing the principle of philosophy through propositional language. This language would belong to the field of "reflection" or "finite cognition": it is a type of formal rationality that establishes a representative relationship with the true and considers the freedom of I as the abstract principle of its determination. In this paper I maintain that Hegel, in the doctrine of the speculative proposition of the preface to *Phenomenology*, delves into this criticism, since he incorporates the "phenomenological" figure of the "knowing I" or "representative thinking". With this, Hegel realizes the characteristic behavior of the rationality model criticized in Fichte. To argue in this direction, I will point out the sense in which the principles of the Fichtean *Grundlage* are critically incorporated into the operation of the "knowing I" that make the experience of a speculative proposition. This experience leads to the assumption of its formalism in the sense of a recovery of its reflection within the immanent movement of speculative exposition.

Key words: Speculative proposition – Fundamental propositions – Criticism of formal I – Method

¹ Investigador posdoctoral pasante en Hegel-Archiv del Centro de Investigación sobre Filosofía Clásica Alemana de la Ruhr-Universität Bochum

Planteamiento

Pese a su contemporaneidad, no podemos decir que haya existido un diálogo entre Fichte y Hegel. Mejor cabría calificar la relación entre ambos como un encuentro acotado, que sin embargo será determinante para el enjuiciamiento que cada uno de estos filósofos se formó sobre su par. Ciertamente, dicho enjuiciamiento exhibe un aspecto productivo: es difícil comprender el pensamiento hegeliano sin considerar la presencia de Fichte; lo cual también se da a la inversa, aunque Fichte no lo reconozca: el giro del pensamiento de Fichte hacia una filosofía de lo absoluto no sólo se encuentra influenciado por Jacobi (vid. Sandkaulen 2019), sino también por las críticas provenientes de Hegel, al igual que el proyecto filosófico que se asomaba acompañado de tales críticas. Sin embargo, de lo acotado de tal encuentro, unido a la firmeza de los juicios que se formaron a partir de él, resulta igualmente un aspecto limitador: ambos filósofos se negaron a examinar con detención el desarrollo ulterior del pensamiento del otro, prefiriendo mantener como interlocutor cierta imagen fijada de su par, lo cual impidió que pudieran apreciar hasta qué punto sus pensamientos podrían haberse aproximado con el devenir de la discusión filosófica de la época. En este planteamiento cabe destacar que Hegel, animado por Hölderlin, estudió detalladamente hacia el año 1795 el *Basamento de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte (= *Grundlage*), aparecido en 1794, sin considerar las reformulaciones posteriores que Fichte realizó. Como se señala en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, la posición originaria y fundamental de Fichte fue, para Hegel, establecida en este texto, mientras que el desarrollo posterior de la filosofía fichteana obedecería al interés de su autor por llegar a un “público general” (1971, 413).² Es cierto que la posición de Hegel frente a Fichte se detalla tempranamente en los artículos polémicos dirigidos a la exposición de su filosofía. Sin embargo, consideramos que el alcance de esta crítica excede a dichos textos y a dicha polémica, e incluso resulta esencial para aspectos centrales de la filosofía especulativa. En lo que sigue quisiéremos subrayar un ‘alcance metódico’ de esta crítica que se enmarca dentro de la siguiente tesis: *la doctrina de la proposición especulativa —presente en el Prólogo a la Fenomenología — contiene una crítica a la filosofía fichteana y, al mismo tiempo, una asunción (Aufhebung) de su punto de estancia (Standpunkt) en el conocimiento especulativo. A diferencia de los escritos polémicos, en los cuales la crítica es explícita, aquí se trata de una*

² En este sentido, Jaeschke (2003, 142) apunta que, ya en *Creer y Saber* (1802) Hegel fue incapaz de percibir la ruptura que el texto *El Destino del Hombre* (1800) significaba dentro de la filosofía de Fichte, ya que simplemente lo consideró como un resultado de lo expuesto en la *Grundlage*.

consideración metódica sobre la naturaleza del conocimiento especulativo y los obstáculos para llegar a éste. Uno de estos obstáculos es el comportamiento cognitivo que Fichte funda transcendentemente en el Yo por medio de sus proposiciones fundamentales o principios (Grundsätze). Para Hegel este comportamiento debe ser recuperado para la especulación como un momento esencial de ésta. Tal recuperación requiere empero el abandono del formalismo del Yo y del carácter representativo de su conocimiento.

Para argumentar en esta dirección procederemos del siguiente modo: en primer lugar (1), nos dirigiremos al problema de las condiciones trascendentales de la experiencia en Fichte, en conexión con las proposiciones fundamentales de la *Grundlage*. Nos interesa enfatizar la relación entre la constitución del objeto, el acto del juicio y el carácter proposicional de la exposición del principio de la filosofía de Fichte. Para ello acudiremos no sólo a la *Grundlage* y otras obras de Fichte, sino también a la lectura hegeliana de Fichte en el *Differenzschrift*, lo que permitirá clarificar supuestos críticos presentes en la doctrina de la proposición especulativa. En segundo lugar, (2) Intentaremos mostrar la opinión de Fichte sobre Hegel, punto que es oscuro debido a la falta de información, pero del cual podemos extraer la crítica general de Fichte a Hegel. Finalmente, (3) nos dirigiremos a la crítica de Hegel a Fichte a fin de localizar cómo, en la doctrina de la proposición especulativa, la crítica a las proposiciones fundamentales de Fichte se presente en la forma de una crítica a un *comportamiento cognitivo concreto*, en el contexto de una consideración relativa el método de la filosofía especulativa

1. La constitución trascendental de la experiencia en Fichte

Hegel considera que la filosofía de Fichte constituye un “perfeccionamiento sistemático y consecuente” (1971, 389) de la filosofía kantiana, cuestión que no está lejos de la comprensión que Fichte tiene de su propia filosofía. Podemos distinguir al menos dos aspectos de la filosofía de Kant que son importantes para entender en qué sentido Hegel detecta un *continuum* entre ambos pensadores: por un lado, la filosofía de Kant es un idealismo *crítico* porque busca limitar las pretensiones ilegítimas del conocimiento finito por medio i) de la clarificación del alcance de sus conceptos puros, ii) del establecimiento de sus límites y iii) de la disolución dialéctica de sus

productos, ilegítimos en el plano del conocimiento teórico. Por otro lado, la filosofía de Kant es un idealismo *transcendental* porque busca fundar a través de la determinación *a priori* de las facultades del conocer el campo de la experiencia posible. Por ‘facultades del conocer’ se entiende, por un lado, la sensibilidad en cuanto capacidad de ser afectados por el objeto, por el otro, el entendimiento en cuanto capacidad de pensarlo; pero también la razón en cuanto “facultad de las ideas” (Kant 2009, § 29, 133), ideas que, si bien no constituyen el conocimiento de un objeto, sí cumplen una función orientativa en la experiencia, así como una función sistemática de organización del conocimiento (Kant 1998, A326/B383 ss., 431ss.).

Estos dos aspectos de la filosofía kantiana –que luego Hegel entenderá, *mutatis mutandi*, como el lado negativo y positivo del conocimiento de lo absoluto (2018a [=GW 4], 208)– se complementan mutuamente en el proyecto kantiano, proyecto que, en palabras de Förster (2012), constituye un “intento por otorgar a la filosofía del estatus de un ciencia por primera vez” y se inicia con la “pregunta por la posibilidad de una referencia no-empírica al objeto que sea capaz de verdad” (186). Entender en qué sentido Fichte perfecciona consecuentemente y sistemáticamente la filosofía kantiana requiere vincular esta “posibilidad de una referencia no-empírica al objeto” con la naturaleza crítica y transcendental de su propio proyecto, al que siempre entendió como una filosofía deducida de la libertad absoluta del Yo, y completamente inmanente a éste.³ Sabemos pues que el Yo transcendental es el principio (*Prinzip*) del sistema de Fichte y que desde este principio se propone derivar genéticamente la totalidad de su sistema. Pero antes incluso de preguntar por la determinación más precisa del Yo en cuanto principio, surge el problema del *acceso a él*, es decir, del acceso al plano transcendental *a partir* de la conciencia empírica. Si seguimos a Hegel, aquí podemos localizar una primera operación de carácter crítico presente en Fichte:

“Fuera del pensar de sí mismo hay aún otro pensar, fuera de la autoconsciencia se encuentra una conciencia empírica múltiple, fuera del Yo como objeto se encuentran aún diversos objetos de la conciencia [...]. [E]l acto absoluto de la libre auto-actividad

³ Por ejemplo, el 6to Teorema de la parte Práctica de la *Grundlage* (1997a, 215 [GA I, 298]) sostiene, respecto a la acción absoluta del Yo: “En ella el Yo actúa porque actúa” y en consecuencia la conciencia del Yo resulta también de esta espontaneidad absoluta: “Nosotros no nos elevamos a la razón por ninguna ley de la naturaleza ni por ninguna consecuencia de alguna ley naturaleza, sino por libertad absoluta; no por un *tránsito*, sino por un *salto*”. Respecto a la inmanencia sostiene en el 3er Teorema: “[...] Todo lo que aquí vamos a mostrar *también* [subrayo, S.M.] se encuentra en nosotros mismos; lo extraemos de nosotros mismos porque *en nosotros* se encuentra aquello que sólo se deja explicar completamente a través de algo *fuera de nosotros*. Sabemos que nosotros pensamos esto, y que lo pensamos según leyes de nuestro espíritu; y que según esto nunca podemos salir de nosotros, nunca puede hablarse de la existencia de un objeto sin sujeto” (1997a, 203 [GA I, 286]).

es la condición del saber filosófico [...]. A través de este acto la totalidad objetiva del saber empírico es igualada a la pura autoconsciencia” (2018b [=GW 4], 34).

El acceso al plano trascendental se encuentra condicionado por la negación de todo aquello que a la conciencia empírica se le presenta como verdadero, solo al abstraer “en su pensar de todo lo extraño” el filósofo se eleva hasta “el punto de estancia del absoluto” (2018b [=GW 4], 35). El paso es crítico porque indica que la fundamentación trascendental no debe estar condicionada por el conocimiento empírico, por todo aquello que la conciencia encuentra como dado, se trata pues de llegar a un principio *incondicionado*. En la *Grundlage*, Fichte accede al plano trascendental por medio del siguiente acto abstractivo: la conciencia encuentra en la experiencia una multiplicidad de *hechos (Tatsache)*, tanto internos como externos. Tales hechos poseen diversos grados de certeza, de manera que lo primero sería encontrar aquél que cuente con un mayor grado de certeza. Ahora, debido a que todo lo que la conciencia pueda representarse como objeto se encuentra sometido a leyes de la lógica (p.ej. no puedo representarme que un objeto A sea al mismo tiempo y en el mismo respecto -A), son estas leyes los hechos de conciencia que poseen mayor certeza y validez, partiendo por el principio de identidad. El primer acto abstractivo va entonces desde los múltiples objetos de la experiencia a la posibilidad de pensarlos lógicamente. Sin embargo, las leyes de la lógica son todavía *dadas* a la conciencia. Fichte las entenderá como una suerte de huella de una acción trascendental, de manera que a partir de éstas emprende el acceso al plano incondicionado. Luego de esta primera abstracción se encuentra una segunda, que va desde el principio de identidad al Yo trascendental. En este respecto, lo primero a tener en cuenta es que la ley lógica de identidad se expresa en una *proposición*, de modo que se trata de una proposición fundamental del pensar. Ella reza: A es A. Tal proposición señala algo absolutamente cierto, a saber, que si A es, entonces A es. Sin embargo, esta *forma* de la absoluta certeza requiere al mismo tiempo que A efectivamente *sea*, es decir, que el *contenido* de A sea efectivamente A, sólo entonces puede predicarse del sujeto A que él es A.

Ahora bien, Fichte detecta que la cópula (‘es’) expresa la referencia del sujeto al predicado, referencia sin la cual tal identidad no podría darse. La *referencia* constituye para Fichte un tercer elemento de la proposición y la clave del acceso al plano trascendental. Esto es así porque ella remite a un sujeto que no es el sujeto de la proposición de identidad, sino a un sujeto que *pone* esa referencia. O más precisamente: remite a una *acción originaria* que pone la identidad en aquello

que es pensado como idéntico a sí. Esta acción no es entendida por Fichte como un hecho que el sujeto contenga como propiedad, sino como una *acción de hecho* (*Thathandlung*): como la operación originaria que se identifica con el ser del sujeto mismo, acción que es la condición trascendental de la proposición lógica. De aquí Fichte obtiene el paso a la determinación trascendental de su principio: el sujeto que pone la referencia como su propio ser es el Yo, de modo que el acto de poner su propio ser, de referirse a sí mismo al pensar lo idéntico, consiste en ponerse como Yo: Yo=Yo.

De lo anterior resulta lo siguiente: aquello que constituía primeramente el sujeto de la proposición de identidad (y que según vimos era *idéntico* al predicado) se muestra ahora como un *contenido* del Yo. “Para todo poner en el Yo —sostiene Fichte—, es puesto previamente el Yo mismo” (1997a, 15 [GA I, 95]), vale decir, este contenido presupone al Yo como sujeto que ha puesto su identidad en él. Sin embargo, este sujeto no es a su vez puesto por otra cosa, sino que “pone originariamente su propio ser” ya que consiste en la actividad reflexiva de ponerse a sí mismo como igual a sí mismo: él “es lo actuante y el producto de la acción”, es auto-posición. Fichte considera la proposición que expresa la identidad del Yo como una primera proposición fundamental, que es incondicionada tanto según su forma (el modo en que el Yo se pone a sí mismo en su acción originaria), como en su contenido (el contenido puesto por el Yo es el Yo mismo, su propio hacer). Es importante destacar los dos niveles que se inauguran con el acceso al Yo trascendental. Schäfer (2006, 25-7) se ha valido de terminología husserliana para distinguirlos con claridad: por una parte, se encuentra el sujeto noético: el Yo que se refiere a sí mismo al ponerse como contenido (objeto); por otra parte, se encuentra el sujeto noemático, que, en cuanto contenido del Yo es idéntico al Yo, y contiene la referencia del Yo a sí mismo como el enlace entre sujeto y predicado lógicos. De acuerdo con esto, el enfoque trascendental fichteano busca conectar los siguientes elementos: i) las relaciones lógicas que exhibe el sujeto y predicado en la proposición (el modo en que pensamos el objeto); ii) la constitución del objeto de la experiencia y iii) los actos trascendentales que fundan i y ii (la autoposición del Yo). Sin embargo, con la mera determinación de la primera proposición fundamental no accedemos todavía completamente a la condición trascendental del *contenido* en el que el Yo se pone: ni en su respecto noemático (como objeto *determinado*), ni en su respecto proposicional (como *predicado* de un sujeto de la proposición). Esto es así porque hemos llegado a un acto incondicionado, pero indeterminado, vacío.

Las proposiciones fundamentales

En la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia* Fichte sostiene que “en la experiencia se encuentran inseparablemente unidas *la cosa* –aquello que al parecer está determinado independientemente de nuestra libertad– y *la inteligencia*, que es la que debe conocer” (1997b, 10 [GA I, 425]). La filosofía que afirma el primado de la cosa frente a la inteligencia constituye para Fichte un *dogmatismo* (a juicio de Fichte, representado ejemplarmente por la filosofía de Spinoza). Contrariamente, aquella que afirma el primado de la inteligencia frente a la cosa constituye un idealismo. Naturalmente, Fichte adopta la segunda corriente. Pero para que el idealismo sea *trascendental*, y no meramente un idealismo al modo de Berkeley, *éste debe poder explicar el modo en que normalmente experimentamos al objeto*, vale decir, ofrecer las condiciones trascendentales del hecho de que a la conciencia empírica se le aparezca como *dado* un objeto que se diferencia de ella. Y debe explicar este *factum* como algo *puesto en el Yo y por el Yo*. En otros términos esto puede expresarse así: el acceso al Yo trascendental ha suprimido la contraposición de la conciencia empírica, pero con ello también ha suprimido toda diferenciación en el Yo. La tarea es, entonces, derivar desde el Yo su diferencia, así como las diversas formas en que el Yo se relaciona con esta diferencia, sin por ello dejarse afectar por la conciencia empírica, por el modo en que a ella le aparece el objeto. Se trata, en suma, de una *construcción trascendental de la posibilidad de la experiencia*.

Desde lo anterior se explica por qué el principio del sistema fichteano se compone de tres proposiciones fundamentales: se trata de tres actos espontáneos del Yo que constituyen las operaciones fundamentales para la construcción trascendental de la experiencia. En términos sistemáticos, esta construcción se expone como una deducción genética de categorías, facultades y formas de síntesis (juicios) a partir del acto originario de auto-posición del Yo; aquello que Fichte denomina una “historia pragmática del espíritu humano” (1997a, 141 [GA I, 222]). Aquí emerge con claridad el sentido en que la filosofía de Fichte configura un ‘perfeccionamiento sistemático’ respecto la filosofía kantiana: el sistema de Fichte busca deducir la totalidad de sus conceptos a partir de un único principio que esté suficientemente determinado. Precisamente por esto, una región exterior a este principio único, como lo es la cosa en sí en Kant, es *incorporada* en el Yo. Con esto, Fichte expande el alcance del pensamiento puro –aquello que anteriormente nombramos

como ‘referencia no-empírica al objeto que sea capaz de verdad’– a la posición de la cosa en sí, cuestión que será de importancia decisiva para Hegel.

Ahora, que lo dado para la conciencia natural sea más bien algo trascendentalmente puesto por el Yo requiere, como decíamos, de una diferenciación en el plano de las proposiciones fundamentales. Hemos visto ya que la proposición fundamental $Yo=Yo$ funda trascendentalmente al principio de identidad; a su vez, esta proposición fundamental constituye al objeto según la categoría de *realidad (Realität)*, que por su parte es la condición de los *juicios positivos*. Como segundo paso corresponde determinar la posibilidad de la diferencia como acto del Yo.

Siguiendo un procedimiento análogo al de la proposición de identidad, la posibilidad de la diferencia en el Yo se obtiene a partir de una proposición: esta vez se trata de una proposición incondicionada según su forma, *pero condicionada según su contenido* (la proposición de contradicción en cuanto forma del oponer): $-A$ no es= A . $-A$ es independientemente de A , pues si fuera puesto como A , sería A . Pero *lo que* $-A$ sea, depende de A , pues su determinación consiste en ser lo contrario de A . Con esto, Fichte accede al acto espontáneo mediante el cual el Yo opone en sí mismo su diferencia: el No-Yo. El segundo principio muestra que la reflexión en sí del Yo contiene el momento de su diferenciación, esto puede entenderse como la condición trascendental del *contenido* (lo cual no explica necesariamente el ingreso de éste en la experiencia). Tal acto del Yo constituye al objeto según la categoría de *negación*, la condición de los *juicios negativos*. Aquí debemos tener nuevamente en consideración el nivel noético y el noemático: se trata de la negación *tanto* del sujeto que pone su experiencia, como de la negación-determinación del sujeto de la proposición, lo cual viene dado por un concepto que proporciona un predicado posible para el sujeto proposicional.

Por su parte, la tercera proposición fundamental constituye la mediación de la contradicción puesta en las dos primeras: ella pone el *límite* entre ambas, aquello que las une y diferencia al mismo tiempo. La tercera proposición reza: “[a] Yo divisible le es contrapuesto un no-Yo divisible”. Según Fichte, la proposición es *condicionada según su forma* e incondicionada según su contenido ya que “la tarea a resolver en ella es puesta por las dos anteriores”, pero no su solución, la cual “acontece incondicionada y absolutamente por medio de un decreto [*Machtspruch*] de la razón” (1997a, 26 [GA I, 106]).

Pues bien, de las primeras dos proposiciones fundamentales resultó lo siguiente: el Yo es igual a sí mismo y al mismo tiempo es diferente de sí mismo. Si son afirmadas *absolutamente* ambas proposiciones fundamentales, entonces la identidad de la conciencia se suprime (*aufhebt*), pues ambas se excluyen mutuamente. La tercera proposición ofrece la posibilidad de que Yo y No-Yo subsistan sin suprimirse, lo cual sólo puede lograrse reconociendo la condición *finita* del Yo: en su referencia al No-Yo, el Yo se limita a sí mismo, “*limitar* algo quiere decir: anular [...] la realidad del mismo a través de la negación, no *enteramente*, sino sólo en parte” (1997a, 29 [GA I, 109]). De este modo, se configura una relación inversamente proporcional entre realidad y negación en el Yo: a mayor grado de realidad, menor grado de negación; a mayor grado de negación, mayor grado de realidad. La ley lógica que Fichte conecta con este tercer acto del Yo es la *proposición del fundamento* o *principio de razón suficiente*. Y lo entiende del siguiente modo: dado que el Yo divisible y el No-Yo divisible están *puestos en el Yo*, el Yo mismo es el *fundamento de la referencia entre ambos extremos*. Esto explica el hecho de que, en general, podamos dar razón de algo, pues se entiende por ‘dar razón’ una referencia del Yo al No-Yo. Fichte denomina esta referencia como *juicio sintético*, vale decir, es un acto del Yo finito por medio del cual refiere a sí una parte de su negación. Contrariamente, el *juicio antitético* opera una distinción entre el Yo y el No-Yo, distinción que es al mismo tiempo el condicionante de una síntesis: síntesis y antítesis se condicionan mutuamente por cuanto no hay síntesis sin una distinción previa y toda distinción está puesta en el Yo. Nuevamente, debemos tener en cuenta que la operación de distinción y síntesis opera tanto en un nivel noético como en un nivel noemático: en el primer caso, el sujeto que refiere y distingue es el sujeto en su conexión con el objeto; en el segundo caso se trata del sujeto proposicional en su conexión con conceptos que puedan ser predicados de él con mayor o menor grado de extensión.

Con la tercera y última proposición fundamental Fichte concluye la exposición del principio de su sistema, y con ello, de los actos básicos del Yo a partir de los cuales puede ser deducida la experiencia en su conjunto. El resto de la deducción que Fichte lleva a cabo en la *Grundlage* constituye una diferenciación de los diversos modos en que la diferencia del Yo y el Yo se determinan recíprocamente. En este mismo sentido puede decirse que se lleva a cabo una profundización en el *carácter esencialmente sintético de la actividad del yo*, ya que cada determinación antitética constituye al mismo tiempo la exigencia de una nueva síntesis. Desde aquí

se entiende con mayor claridad aquello que Fichte denomina como ‘tarea’ anunciada en la tercera proposición fundamental: si ésta pone el *límite* entre Yo y No-Yo, entonces la tarea a resolver por la razón consiste, precisamente, en *suprimir aquella limitación*. Por tanto, una síntesis absoluta es puesta como el sentido trascendental de la experiencia; o más precisamente: el sentido mismo de la experiencia constituye la realización finita de una síntesis, que tendría como culminación la disolución de toda limitación en el Yo, o sea, un regreso a la unidad absoluta de su identidad, ahora en tanto que puesta a través de la experiencia. Sin embargo, la exigencia que constituye el sentido de la experiencia del Yo exhibe al mismo tiempo la *impotencia* de su finitud: si el Yo es *esencialmente* actividad y esta actividad no es real sino en la medida en que esté referida a un No-Yo, entonces el No-Yo es irreductible para la actividad del Yo. Si el Yo llegara a suprimir completamente su limitación, entonces o bien pasaría a reposo (y esto contradice su ser en cuanto acción originaria), o bien sería una reflexión en sí vacía, ya que, como vimos, es la segunda proposición fundamental la condición trascendental del contenido en el Yo. De aquí que Fichte denomine al horizonte abierto para la experiencia del Yo como una “aproximación a lo infinito finalizada” (1997a, 35 [GA I, 115]): se reconoce que, si bien materialmente llegar al Yo infinito no es posible, se ha puesto ya completamente *la forma* que este avance debe tener, y se ha impuesto la tarea de dirigirse hacia él: el Yo debe (*soll*) llegar a ser igual a sí mismo a través de la experiencia de la limitación. Este último punto es esencial para comprender la posición de Hegel frente a Fichte, que desarrollaremos en el punto 3.

2. La posición de Fichte frente a Hegel

Antes de abordar la posición de Hegel frente a Fichte quisiéramos señalar algo sobre la posición de Fichte frente a Hegel, pues a la luz de los textos es evidente que Hegel estudió a Fichte, pero no es igual de evidente siquiera que Fichte haya leído a Hegel. Pues bien, en general la posición de Fichte frente a Hegel también se caracteriza por una distancia que impidió un diálogo fructífero. Sin embargo, en este caso se suma un inconveniente adicional para la investigación: la carencia de referencias expresas de Fichte a la filosofía de Hegel, hecho que no debería sorprender si consideramos que Hegel ingresa al debate filosófico como un discípulo de Schelling. En efecto, la primera referencia de Fichte a Hegel que la investigación ha detectado (Lauth 1987, 138; vid.

Janke 2009, 34-37) consiste en una mera alusión, presente en una carta dirigida a Schelling el 15 de enero de 1802. En esta carta Fichte solicita a sus dos críticos (Schelling y su por entonces ‘seguidor’, Hegel) que, antes de seguir propagando malos entendidos sobre la Doctrina de la Ciencia, aguarden la publicación de una nueva exposición de su pensamiento. Esto corrobora que la primera imagen que Fichte se hace de Hegel es la de un colaborador de Schelling y crítico de su doctrina.

Ahora bien, tomando en cuenta que el artículo de la *Revista Crítica de Filosofía* “Crear y Saber” -en que Hegel critica ácidamente a Fichte- apareció en julio de 1802, y que la carta aludida se encuentra fechada en enero del mismo año, podemos concluir que Fichte se refiere al primer escrito de Hegel, aparecido el año 1801, dedicado a la comparación de la filosofía de Fichte y Schelling, el así llamado escrito sobre la *Diferencia*. Si bien en este escrito el tinte de la crítica es más amable, no es menos cierto que se establece claramente allí la superioridad que la posición de Schelling tendría frente a la de Fichte.

Pero contamos además con otro indicio que nos informa que Fichte bien podría haberse enterado al menos del tenor de las críticas de Hegel en “Crear y Saber”: en una carta dirigida al filósofo Joseph Rückert (vid. Lauth 1987, 139), fechada en Septiembre de ese mismo año, Fichte muestra haber leído la *Revista Crítica de Filosofía* –editada entre los años 1802 y 1803 por Schelling y Hegel en conjunto, sin establecer expresamente la autoría de cada artículo– pues le pregunta a Rückert si no le han molestado las “habladurías” (*Gerede*) dirigidas allí contra su texto. Si Fichte efectivamente leyó las críticas contra él contenidas en la revista, debe permanecer incontestado, más su carta nos revela en primer lugar que, al menos circunstancialmente, fue un lector de la revista, mientras que, en segundo lugar, el tono con el que se refiere a ella exhibe cierta animadversión hacia el proyecto crítico allí emprendido.

Una muestra más contundente de la animadversión señalada nos la proporciona un informe de Hans Christian Oerstedt (vid. Lauth 1987, 139ss.; 1998, 461), quien visitó las Lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia impartidas por Fichte a comienzos del año 1802 en Berlín: según Oerstedt, Fichte declaró por la fecha que Schelling nunca entendió su filosofía y que ni siquiera necesitaba leer el escrito sobre la *Diferencia* de Hegel. No obstante, tal como sostiene Lauth en su texto

destinado a ‘defender’ a Fichte y su proyecto de filosofía trascendental frente a las críticas de Hegel (1987), es improbable que Fichte no haya leído, al menos en parte, los escritos polémicos de Hegel, e incluso que estos no hayan influido en la reelaboración de su *Doctrina de la Ciencia*, que a partir de los años 1801/02 intentará, de diversos modos, ligar el punto de vista de la filosofía trascendental con la idea de lo absoluto. Lo que sí resulta plausible es, por un lado, que a partir de estos textos Fichte haya integrado definitivamente en una sola posición a Schelling y Hegel; mientras que, por el otro, haya desarrollado cierto menosprecio por Hegel, a quien veía como un autor anónimo que no sólo defendía una posición errónea, sino que además carecía de ideas propias. Desde esta perspectiva, la posición de Fichte frente a Schelling debería ser simplemente transmitida a Hegel: ni Schelling ni Hegel han entendido su filosofía. Y sobre la base de este malentendido habrían buscado restablecer una posición *dogmática*, cuya consumación, a juicio de Fichte, ya se encuentra dada por la filosofía de Spinoza. En efecto, en la *Doctrina de la Ciencia de 1804* Fichte señala que “hasta Kant en todas las filosofías [...] lo absoluto fue puesto en el *ser*, en la cosa [*Ding*] muerta en tanto que cosa; la cosa debía ser lo en sí” (1986, 10), agregando luego que “supuestos comentaristas y continuadores de la *Doctrina de la Ciencia* han permanecido en ese mismo *ser* absoluto, con lo cual Kant no ha sido entendido en su [...] verdadero principio” (ibíd.), siendo indiferente a este respecto “cómo se denomine este ser” (ibíd.), pues incluso “si al fin y al cabo se lo denomina Yo, si el Yo es originariamente objetivado y se extraña [*entfremdet*], entonces es precisamente la vieja cosa en sí” (ibíd.). De esta forma, el plan de completar la filosofía fichteana a través de la incorporación de un ‘polo objetivo’ es entendido por Fichte como un restablecimiento del dogmatismo y, en tal sentido, como una renuncia a la filosofía crítico-trascendental.

Pero tal vez sea la última alusión de Fichte a Hegel la más interesante en términos de contenido. Ella nos revela que, con el tiempo, el juicio de Fichte sobre Hegel sufrió una pequeña variación, sin que por eso podamos hablar de un reconocimiento hacia Hegel por Fichte. Pues, según la hipótesis de Lauth (1998), Hegel —cuya *Fenomenología* no tuvo la difusión esperada tras su aparición— parece haber alcanzado para Fichte una *posición propia* dentro del debate gracias a una peculiar concepción del pensamiento y su ciencia, a saber, la lógica. Esto se reflejaría en cierta valoración de su originalidad como “un nuevo escritor de filosofía... dotado de agudeza [*Scharfsinn*]” (citado por Lauth 1998, 460; vid. Ferraguto 2017), pese a que Fichte sigue comprendiendo el proyecto de Hegel como un restablecimiento del dogmatismo.

La alusión a Hegel se encuentra tachada en un manuscrito del primer curso de lógica trascendental dictado en Berlín el año 1812, el mismo año de la aparición de la primera edición de la *Lógica Objetiva* de Hegel. Fichte escribe allí que aquel ‘nuevo escritor’ se encuentra decidido a “invalidar el idealismo y reintroducir el dogmatismo” al sostener, por un lado, que “en el *ser* no radica ningún fundamento de transformación [*Veränderung*] ni devenir” y al mismo tiempo que “el mundo, del cual tendría que probarse su ser, está lleno de transformación y cambio [*Wandel*]” (citado por Lauth 1998, 460). Tras esto, el ‘nuevo escritor’ se vería obligado a hacer verdaderas “acrobacias [*Kunststücke*, sic]” para sostener esa contradicción. Con tales ‘acrobacias’ apunta Fichte, probablemente, al concepto hegeliano de ‘pensar objetivo’, que en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*, es comprendido como “contenido de la ciencia pura” (2018c [GW 11], 21) precisamente en la medida en que el pensamiento o concepto puro es “la *cosa en sí misma*” (ibíd.). De acuerdo con esto, el contenido del saber lógico coincide con el movimiento de una reflexión que no es *exterior* a la objetividad, sino que es “propia del contenido” por cuanto “engendra y pone la determinación de éste” (2018c [GW 11], 7). De este modo, siguiendo la probable lectura de Fichte, aquello que en el Inicio de la exposición lógica Hegel expone como un puro ser carente de determinación, vendría a ser ‘explicado’ recurriendo a una forma de pensamiento y reflexión inmanente a éste. Esto equivaldría a decir: porque el ser en cuanto cosa no contiene en sí transformación, se hace necesario explicar el hecho de que se transforma recurriendo a un tipo de pensamiento que es propio de lo objetivo. En palabras de Lauth, de esto resulta un “hermafrodita trascendental-ontológico” (1987, 153) que buscaría deducir *a priori* lo en sí a partir de sí mismo, deducción que para Fichte sólo es legítima si se mantiene el punto de vista trascendental (la deducción ha de partir del yo en un sentido subjetivo), puesto que lo en sí, por sí mismo, sólo puede ofrecer conceptos empíricos.

En síntesis, apreciamos que, sea contra un seguidor de Schelling, sea contra un ‘nuevo escritor’, la crítica de Fichte sigue siendo la misma: Hegel pondría lo absoluto en el lado del ser, para considerarlo posteriormente como una suerte de Yo que, sin embargo, se encontraría más allá del campo legítimo de una deducción *a priori*, de manera que incurre finalmente en un dogmatismo.⁴

⁴ La pregunta de si acaso efectivamente esta crítica alcanza a Hegel debería considerar el siguiente hecho: Fichte no parece haber esperado la aparición de la *Doctrina del Concepto*, libro que contiene la tematización del concepto como *verdad* de la sustancia, y en el que probablemente se habría informado acerca de cómo Hegel, después de la sustancia de Spinoza, integra en su lógica no sólo la posición de Kant, sino también la suya.

En cualquier caso, con los antecedentes expuestos podemos dar por descontado que Fichte se haya interesado por la *Fenomenología*, lo cual es relevante para nuestro asunto ya que, desde nuestra perspectiva, en el Prólogo de esta obra no hay sólo una polémica contra Fichte, sino también la incorporación metódica de su posición filosófica, lo cual resulta esencial para entender en qué sentido, para Hegel, el pensar es el alma del movimiento de la objetividad.

3. La crítica de Hegel a Fichte

Como advertimos, la posición de Hegel frente a Fichte coincide con la de Fichte frente a Hegel en lo definitivo del juicio que resulta del temprano encuentro con su par. La diferencia, empero, es que este juicio es el resultado de una atención más cuidadosa a la filosofía de Fichte, que además se difundió a través de publicaciones. Por eso resulta más fácil de rastrear, lo que no implica que sea simple de comprender.

La posición general de Hegel puede resumirse así: con su determinación del Yo como principio sistemático de la filosofía trascendental, Fichte llega al punto de estancia de la filosofía especulativa: respecto del “lado trascendental puro del sistema [fichteano]”, dice Hegel, “la reflexión no tiene poder alguno, sino que la razón ha descrito y determinado [allí] la tarea” (2018b [GW 4], 37). Sin embargo, en la *ejecución* de esta tarea, el desarrollo de su principio y la ulterior deducción de su sistema, Fichte no ha logrado asumir completamente el punto de estancia de la reflexión, e incluso se ha estancado en él. Por ‘reflexión’ Hegel entiende, en general, un tipo de racionalidad finita que sólo consigue establecer determinaciones aisladas o abstractas, permaneciendo fuera de aquello que se quiere conocer en una ciencia filosófica no-empírica. Por este motivo, esta forma de racionalidad no logra abrirse al conocimiento filosófico de lo verdadero y absoluto, elevarse a la especulación: ella no logra ver la unidad de la razón en las determinaciones contrapuestas (lo positivo en lo negativo), sino que *asevera acriticamente* que una es la verdad de la otra.

En lo que se refiere más concretamente a nuestro problema, Hegel sostiene que, tras haber establecido la identidad absoluta de la razón, el $Yo=Yo$, como “principio de la especulación” (2018b

[GW 4], 37) y verdad de su sistema, Fichte mantiene la reflexión sin unificar (*unvereignit*) con este principio, pues la identidad del Yo “no es exhibida por el sistema” ni “el Yo objetivo [...] se iguala con el Yo subjetivo, [sino que] ambos permanecen contrapuestos” (loc. cit.). Desde lo expuesto cabe entender esta crítica del siguiente modo: Fichte anuncia como primera proposición fundamental la identidad absoluta del Yo; sin embargo, tras haberse mostrado en la segunda proposición fundamental la necesidad de un contenido, establece en el tercer principio la forma general de la reflexión, la contraposición entre Yo y No-Yo, como forma general de la experiencia: la *aparición* en el estar (*Dasein*) de lo que en la primera proposición fundamental era una identidad indeterminada. Allí nuevamente se muestra un Yo, al que Hegel denomina como “objetivo” (o sea, que es el Yo de la experiencia). Pero a pesar de que el límite entre este segundo Yo y el No-Yo *es* en el Yo y está *puesto* por el Yo, la identidad absoluta del Yo se pierde en esta proposición fundamental, siendo desplazada en la forma de una aproximación infinita, vale decir, se opone al proceso mismo que tiene lugar en el sistema: “el Yo=Yo ha sido abandonado por la especulación y cae víctima de la reflexión” (2018b [GW 4], 46).

Para Hegel, lo que tiene efectivamente lugar en el sistema fichteano es la diferencia entre el Yo y aquello que es constituido o puesto por el Yo: pese a lo que afirma el primer principio, y pese a la esencialidad de la diferencia afirmada en el segundo, el Yo absoluto no logra ser reconocido en su identidad con la objetividad, sino sólo en su diferencia (vid. 2018b [GW 4], 38). Por esto, la condición de ‘regresar’ a la identidad absoluta del Yo es la completa supresión del contenido que aparece ante un Yo divisible, del límite en el Yo. En tal sentido, Hegel señala: “[e]l yo no se encuentra en su aparición [i.e. en la forma de la contraposición] o en su poner; para encontrar al Yo él debe aniquilar su aparición [*Erscheinung*]. La esencia del Yo y su poner no coinciden: *el Yo no se vuelve objetivo*” (2018b [GW 4], 37).

La consecuencia de esto es que la *forma de la conciencia empírica queda contrapuesta a la identidad de la razón*, pese a que el sentido del argumento de Fichte era precisamente el contrario, a saber, que la experiencia es puesta por el Yo y está en el Yo. Esta contraposición se refleja en dos aspectos, que para Hegel constituyen un defecto del sistema fichteano, entendido ahora como una ‘filosofía de la reflexión’: i) Se produce una ‘finitización’ del Yo absoluto, pues éste, en cuanto ‘exigencia’ y ‘tarea’, depende de lo finito para “probar” su poder absoluto frente a ello; se *encuentra pues condicionado por la forma de lo empírico en general*. Esto no quiere decir sino que

se ha reproducido la oposición de la conciencia, esta vez entre el Yo absoluto y la forma de la experiencia (el Yo enfrentado al objeto). Y pese a ello, la forma vacía de la identidad opuesta a la experiencia debe referirse a ésta para tener efectividad. ii) Se produce un ‘dogmatismo’ del Yo (vid. 2018b [GW 4], 40): lo objetivo debe ser sometido a éste, es mero medio sin *finalidad ni libertad*: “[e]l yo debe aniquilar al No-Yo, el Yo debe tener causalidad absoluta sobre el No-Yo” (2018b [GW 4], 45).

Desde las críticas de Hegel puede obtenerse el siguiente diagnóstico: en lugar de elevarse por sobre la reflexión, Fichte absolutiza un Yo reflexivo, finito, contrapuesto a la esfera objetiva. Poco tiempo antes de la publicación del *Differenzschrift*, en su Séptima Tesis de Habilitación, Hegel había sostenido que “la filosofía crítica carece de ideas y es un escepticismo imperfecto” (1998a, 227). Lo que quiso decir allí con ‘ideas’ es señalado en la Sexta Tesis: una “síntesis de lo finito y lo infinito [...] la entera filosofía se encuentra en ideas” (1998a, 227). La crítica es a Kant, pero podemos proyectarla a Fichte: como condición de acceso al plano trascendental, Fichte ha negado la totalidad del polo objetivo de la idea. Sin embargo, es su construcción trascendental de la experiencia, ha dejado sin negar completamente el polo subjetivo de la misma, por cuanto subsiste un núcleo subjetivo puro que no se sintetiza con el contenido de la experiencia, sino que lo determina exteriormente, según un criterio abstracto. Dicha síntesis requeriría de la completa negación de la reflexión finita, un escepticismo dirigido a la entera finitud de su forma (i.e. el encontrarse fuera del contenido propio de las determinaciones del Yo formal). Por tanto, Hegel reprocha a Fichte no haber sido consecuente con la radicalidad de la posición trascendental que adoptó.

Para Hegel, la recaída de Fichte en la reflexión se encuentra anunciada en la propia forma en que expone su principio: “[p]ara la exposición del principio de su sistema, Fichte ha elegido la forma de proposiciones fundamentales” (2018b [GW 4], 37). La forma de la proposición (*Satz*) constituye, para Hegel, el modo en que la reflexión *pone (setzt) sus productos*, modo que contra-pone aquello que no es puesto. Precisamente por esto, Hegel considera una locura (*Wahn*) expresar proposicionalmente el principio del sistema (2018b [GW 4], 23). Y el ejemplo de esto lo ofrece el propio Fichte: la identidad puesta por la reflexión excluye inmediatamente la diferencia, la cual debe expresarse ahora mediante otra proposición. Y cuando se intenta unificar identidad y

diferencia en una tercera proposición, entonces lo que se pone es su diferencia, mientras que la identidad queda como una tarea, como la exigencia de esa síntesis: “la reflexión no puede expresar la síntesis absoluta en una proposición si ésta debe valer propiamente como una auténtica proposición para el entendimiento; la reflexión debe separar lo que en la identidad absoluta es uno” (2018b [GW 4], 24).

Pues bien, lo mencionado en el *Differenzschrift* permite sostener que, desde la perspectiva crítica de Hegel, Fichte no logra desarrollar especulativamente el principio de su filosofía debido a que intenta hacerlo *valiéndose de la forma finita de la reflexión*. Esto quiere decir que *en la base de su exposición se encuentra un tipo de comportamiento cognitivo que impide a Fichte llevar a cabo el tipo de saber buscado* (la *completa* referencia no-empírica al objeto que sea capaz de verdad). En lugar de asumir la reflexión en la especulación como condición del inicio del saber⁵, ha sido la reflexión la que se ha inmiscuido en el saber mismo, con lo cual, de hecho, se ha retrocedido ante lo que Hegel entiende por esos años como “lo objetivo de la filosofía” (1998b [GW 5], 259). En este contexto: ¿Cómo entender concretamente este tipo de comportamiento? ¿Cómo el carácter abstracto del Yo reflexivo es un impedimento para alcanzar el conocimiento filosófico? ¿Cómo es que este Yo es asumido la especulación? Estas preguntas pueden ser respondidas si acudimos a la doctrina de la proposición especulativa, ubicada en el Prólogo a la *Fenomenología*.

La Doctrina de la proposición especulativa como asunción metódica del yo fichteano

A diferencia del *Differenzschrift*, donde la intención polémica es lo que guía la exposición de la filosofía de Fichte, la doctrina de la proposición especulativa nos sitúa concretamente frente al tipo de comportamiento cognitivo que se encuentra en la base del filosofar fichteano. Significativamente, para tematizar el problema ofrecido por la proposición especulativa Hegel se vale de la figura de la conciencia que en la exposición fenomenológica aparece como Razón⁶: “[l]a razón es la certeza que la conciencia tiene de ser toda la realidad [...]. Al igual que la conciencia que *entra*

⁵ Para los conceptos de “reflexión” y “especulación” en el Hegel de Jena, vid. Düsing 1969; 1988.

⁶ A favor de este paralelo podemos remitirnos —siguiendo a De la Maza 2003, 135ss.— al boceto lógico de la *Filosofía Real II* (1805/06), que se ha llegado a conocer como el esquema categorial de la *Fenomenología*. Allí el concepto que corresponde a lo que posteriormente es la sección Razón es denominado como “saber que sabe” (*wissendes Wissen*), lo cual claramente se aproxima al “Yo que sabe” (*das wissende Ich*) que constituye el “sujeto” del comportamiento cognitivo que entra en crisis al hacer la experiencia de una proposición especulativa.

en escena como razón tiene *inmediatamente* esta certeza en sí, el *idealismo* proclama esta certeza *inmediatamente*: Yo soy Yo [...]. Mi objeto y esencia es Yo” (2018d [GW 9], 133-4)

Hegel subraya el carácter *inmediato* de esta sentencia, y la dificultad que la *aseveración* (*Versicherung*) de ésta produce cuando se busca entrar en procesos de (inter)mediación. Pues la certeza inmediata de ser toda la realidad se asevera respecto del Yo, pero esta certeza “se enfrenta a otras certezas”, y éstas constituyen un “OTRO para mí” (2018d [GW 9], 134). Estas otras certezas son un otro que *también* se funda en la identidad inmediata de un Yo.

Podemos ver que el argumento une las dos insuficiencias de la filosofía fichteana que anteriormente extrajimos de las críticas de Hegel, colocándolas ahora en un nuevo escenario: debido a su carácter formal, la identidad absoluta del Yo deviene una identidad finita (lo mío vacío, *das leere Mein*), identidad que sin embargo afirma ser ‘ser toda la realidad’. El resultado de esto es la configuración de múltiples Yoes que se mantienen en constante disputa, ya que cada uno reclama para sí ser la verdad de su certeza inmediata: tal sería el aspecto *dogmático* del idealismo de corte fichteano.⁷

Sin embargo, lo que verdaderamente sucede es que ninguno de estos ‘Yoes’ ha ingresado realmente en el contenido y se mantienen por sobre él: ellos no salen de la limitación de su Yo inmediato al entablar una relación con lo real. La paradoja es que, por un lado, esa identidad del Yo carente de contenido debe buscar en la realidad la verdad de su certeza (depende de lo empírico

⁷ Este aspecto también podría denominarse *idealismo de la convicción* (*Überzeugung*). En la Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia, Fichte sostiene lo siguiente: “Aun cuando se encuentre un solo individuo que esté perfectamente convencido de su filosofía, e igualmente convencido a todas horas; si en ella es él totalmente consigo mismo, y si su libre juicio en el filosofar concuerda plenamente con el juicio que le es impuesto por la vida, tenemos que en ese individuo la filosofía ha alcanzado su fin y ha cerrado su círculo, pues lo ha llevado de nuevo exactamente al lugar donde partió con toda la humanidad. En este caso la filosofía como ciencia se da realmente en el mundo, aun cuando fuera de ese círculo ningún hombre la entienda y admita; es más, aun cuando dicho individuo no sepa tal vez exponerla a los demás” (1997c, 100 [SW 1, 512]). Observemos más precisamente lo que Fichte entiende allí por convicción: “El único modo de llegar a saberlo [lo que es convicción] está en que uno tenga en sí mismo la plenitud de la convicción [...] Convicción es sólo aquello que no depende de ningún tiempo ni de ningún cambio de situación; aquello que, lejos de ser sólo accidentalmente al alma, es el alma misma. Sólo de lo que es verdadero de un modo inmutable y eterno puede estar uno convencido; una convicción del error es absolutamente imposible” (loc. cit.). No debemos sorprendernos si Fichte declara que “individuos así de convencidos los habrá muy pocos en la historia de la filosofía, y tal vez ni siquiera ese uno [lo esté]” (loc. cit.), ni tampoco que en el mismo lugar niegue que Spinoza haya podido haber estado convencido de su propia filosofía (cuestión que contradice el sentido de su *Ética*). Todo esto resulta natural desde su concepto de convencimiento, pues nadie podría estar absolutamente convencido de lo que Fichte (Yo=Yo) está convencido.

para tener un contenido) pero al mismo tiempo, por otro lado, debido al carácter formal de su principio, el Yo se mantiene puro y le niega realidad al contenido mismo (pues sólo el Yo puro es real absolutamente). Hegel subraya este carácter dependiente del Yo formal al sostener que el idealismo “tiene que ser a la vez un empirismo absoluto, pues, para el *llenado* de su *Mío* vacío, i.e. para la diferencia y todo el desarrollo y configuración de la misma, su razón requiere de un choque extraño [*eines fremden Anstoßes*]” (2018d [GW 9], 171). La referencia a Fichte es palmaria.⁸

De modo similar, Hegel introduce la exposición de la proposición especulativa⁹ diferenciando dos comportamientos cognitivos que dificultan el conocimiento especulativo. Para el conocimiento especulativo “lo importante en el *estudio de la ciencia* es tomar sobre sí el esfuerzo del concepto. La ciencia exige que la atención se dirija al concepto como tal” (2018d [GW 9], 41), puesto que es el movimiento del concepto aquello que ofrece un criterio inmanente para la organización de las determinaciones de la subjetividad en una exposición filosófica. Inmediatamente después Hegel menciona los comportamientos cognitivos que impiden *esta atención*. Puede considerarse que Hegel introduce en este contexto, como dos caras de una misma moneda, tanto la tendencia empírica del idealismo que se funda en el Yo vacío, como la afirmación abstracta de su lado libre. La primera tendencia es denominada como un ‘pensar material’, al cual considera como una ‘conciencia contingente’ que se encuentra ‘hundida en la materia’ y por este motivo le es difícil reconocer en lo objetivo *la actividad del sí mismo*, la presencia del concepto. Más bien ve en la materia contingencia o ciega necesidad. La segunda tendencia, el pensar formalista, es, en cambio,

⁸ Hacia el final de la Parte Teórica de la *Grundlage*, y como tránsito a la parte práctica de ésta, se encuentra el apartado titulado “Deducción de la representación”. Este apartado muestra de un modo concreto y acabado la estructura de la experiencia, cuya base había sido expuesta en las tres proposiciones fundamentales como actos elementales del Yo. La principal incorporación del apartado viene dada por la presencia de las facultades subjetivas del Yo: la imaginación y la representación. En virtud de esta incorporación Fichte llega a una determinación trascendental de la experiencia considerada como determinación recíproca entre Yo y No-Yo que, entre otras cosas, influirá decisivamente en la estructura dialéctica de la experiencia de la conciencia tal como es determinada en la Introducción a PdG. Ahora bien, la tarea al final de la parte teórica de la *Grundlage* consiste en explicar la posibilidad de la representación, posibilidad que viene expresada en la siguiente proposición: “El yo se pone como determinado por el No-Yo” (1997a, 137 [GA I, 218]). Puede apreciarse que la proposición contiene una pregunta que ya ha sido subrayada, a saber: ¿Cómo es que algo *puesto* por el Yo y *en* el Yo es experimentado como *dado* para el Yo desde *fuera* del Yo? El problema exige pensar dos actos irreductibles en direcciones opuestas, pues el que sea el Yo aquello que *se pone* indica que es un acto de determinación, que además exhibe una *continuidad* de su identidad; en cambio, que el Yo se ponga *como determinado por el No-Yo* indica que su posición es en parte *receptiva*, lo cual exhibe una interrupción de su identidad. Fichte se pregunta por la posibilidad de conciliación de ambos opuestos, es decir, por la posibilidad de sintetizar al Yo con su diferencia. Esto nos sitúa en el ámbito de la tercera proposición fundamental. Allí, el Yo requiere de una suerte de “detonante” para su actividad reflexiva, que consistiría en la negación del Yo en un nivel elemental. Para esto, Fichte recurre a la figura de un *choque* (*Anstoß*), vid. (1997a, 129 [GA I, 210]).

⁹ Sobre la proposición especulativa, vid. Duque 1990, De la Maza 2003, W. Marx 1970; Schäfer 2001, 177-193.

la que se ajusta más propiamente a un filosofar de tipo fichteano y, en consecuencia, a la que Hegel dedica una consideración más detallada.

El pensar formal —denominado también como *comportamiento racionante* o *racionar* (*Räsonieren*)— exhibe cierta “libertad respecto del contenido” e incluso una “vanidad que se sitúa por sobre él” (2018d [GW 9], 41), ya que ejerce desde el exterior la función de un “principio que se mueve arbitrariamente” (loc. cit.). Probablemente, Hegel está pensando en las consecuencias que el Romanticismo temprano extrajo de la filosofía fichteano. Sin embargo, no es difícil detectar que el diagnóstico es coherente con la exposición del *Differenzschrift*. Desde nuestra perspectiva, en este nuevo contexto Hegel da dos pasos esenciales por sobre el *Differenzschrift*: i) señala concretamente cómo el pensar formal interfiere la atención dirigida al concepto al operar como principio arbitrario de la organización del contenido; ii) muestra cómo el pensar especulativo exige al pensar formal que éste ‘hunda su libertad’ en el contenido mismo, vale decir, “que le permita moverse según su propia naturaleza, i.e. por el sí mismo en tanto lo suyo [*das Seinige*, ¡no en tanto ‘lo mío!’], y examine este movimiento” (2018d [GW 9], 42). A continuación, enfocaremos ambos puntos—en especial el primero de ellos— de modo tal que se evidencie la presencia de las proposiciones fundamentales en el comportamiento racionante.

i) En lo que respecta a la operación del pensar racionante, Hegel distingue dos aspectos en los que éste se diferencia del pensar especulativo. El pensar formal se sabe como lo verdadero frente al contenido y por eso tiene el poder de “refutarlo y aniquilarlo” (2018d [GW 9], 42), exhibiendo en ello una operación negativa. No obstante, el pensar formal se comprende a sí mismo como un modo de conocer, vale decir, él produce *cierto* conocimiento, con lo cual su operación negativa va inmediatamente acompañada de una positiva.

Pues bien, la *operación negativa* es clara: en la medida en que el contenido es lo opuesto a la identidad del Yo=Yo, éste es reconocido por el Yo como algo *vano*. En el *Differenzschrift* (2018b [GW 4], 39) Hegel subraya el mismo punto de manera más radical cuando sostiene que para Fichte la imaginación sólo produciría la oposición entre Yo y No-Yo como una ilusión, ilusión que desaparecería una vez revelado el carácter ideal de ambos factores opuestos, de manera que lo único que quedaría tras ello sería una pura nada. Del mismo modo, el racionar sabe que el contenido es nada, siendo el Yo, precisamente, el vacío en el que se hunde toda su determinación.

Pero es sin duda la *operación positiva* del raciocinar la que tiene mayor importancia para nuestro asunto ahora, pues allí se evidencia el poner ‘objetivo’ del Yo formal. Hegel comprende este poner del Yo como la posición de una *proposición*, con lo cual podemos reintroducir la distinción de planos que ya hemos puesto de relieve, a saber, la distinción del sujeto noético y el noemático: el primero como el sujeto que pone la proposición, el segundo como el sujeto de la proposición misma. Respecto de este último, Hegel sostiene que se trata de “un *sujeto* representado al que el contenido se le refiere como accidente y predicado” (2018d [GW 9], 42). Para enlazar ambos sujetos recordemos la primera proposición fundamental de la *Grundlage*: el Yo se pone como Yo en el contenido. Esta misma operación alcanza ahora un nivel de concreción mucho mayor: el Yo pone su identidad *formal* en el contenido como un *sujeto representado que es igualmente formal y vacío*; a este sujeto representado la diferencia se le añade como algo inesencial: accidente o predicado.

En la Deducción de la Representación de la *Grundlage* (1997a, 151s [GA I, 233]), Fichte había definido al entendimiento como la facultad de *fijar* espontáneamente la intuición, vale decir, de ponerla como algo fijo que se encuentra enfrentado al Yo y de lo cual el Yo tiene conciencia. El “precio” de esta fijación es el vaciamiento de la intuición: el contenido intuido se relega a una suerte de ‘pasado’ o ‘huella’, del cual el Yo noético, en virtud de su imaginación *reproductiva*, puede *disponer libremente al predicar*. Por su parte, lo fijado de la intuición deviene un *sujeto representado* (i.e. el objeto del yo que conoce y predica), el cual es puesto como la base inmediata de un tipo de existencia subjetiva a la que la determinación le viene añadida exteriormente por un enlace libre de predicados ejecutado por el Yo que conoce. De esto resulta la misma contradicción que Hegel declara como insoluble dentro de la esfera de la reflexión fichtena, a saber, la contradicción entre la identidad pura del Yo y la forma finita de su referencia al objeto. Esta contradicción aparece como un comportamiento dogmático del conocer según lo hemos visto: cada Yo asevera desde ‘fuera’ que el contenido se determina según ‘lo mío’ y esta opinión (*Meinung*) se fija como proposición. A su vez, la proposición, en cuanto producto de la reflexión, se opone a su diferencia: a otras proposiciones que aseveren lo contrario respecto de lo mismo, cuestión que Hegel pone de relieve en su artículo sobre el escepticismo y su relación con la filosofía (2018a [GW 4], 208).

De lo anterior se desprende el sentido en que este comportamiento es un obstáculo para el conocer filosófico según Hegel lo entiende. Podemos representarnos una casa, un árbol y afirmar en ello un primado absoluto de nuestra facultad de representación. Pero el contenido del conocimiento filosófico tiene, para Hegel, otra naturaleza. En lugar de ingresar al contenido absoluto para emprender una *exposición científica*, el pensar representativo se divide en una diversidad empírica de opiniones enfrentadas, las cuales buscan poner su representación en la posición de la 'objetividad'. Por el contrario, lo que se exige para el conocimiento especulativo es, más bien, que esa posición sea ocupada por el *concepto*, al que podemos entender ahora como una subjetividad que surge *desde* la negación de la representación y del raciocinar en general, o sea, como una forma de reflexión que ha regresado a la objetividad. Pues bien, es precisamente la *experiencia* de esta negación lo desencadenado por la proposición especulativa, pues Hegel busca mostrar que, frente a una proposición *especulativa*, el pensar formal *pierde su soberanía*. Con esto entramos al segundo paso dado por Hegel.

ii) En términos generales, puede decirse que la proposición especulativa es la expresión proposicional, reflexiva, de un contenido *racional*, i.e. de un contenido que no puede ser adecuadamente expresado en la forma de una proposición. Los ejemplos de Hegel son: 'Dios es el ser', 'la realidad efectiva es lo universal'. Se aprecia que el sujeto *parece* ser el sujeto una proposición habitual, pero su determinación (su predicado) no es un accidente, sino que expresa algo a lo que el sujeto ha pasado desde sí mismo (o sea: nos encontramos al sujeto nuevamente en el predicado), lo cual impide la fijación del sujeto que es propia de una proposición. Por este motivo, esta peculiar proposición contiene en sí la superación de la forma de la reflexión; ello tanto en lo que se refiere a la estructura proposicional como en lo que se refiere al sujeto que quiere conocer mediante proposiciones.

En lo que respecta a la estructura proposicional debe observarse lo siguiente: el que la proposición tenga un contenido *racional* quiere decir en Hegel que ésta no tiene un afuera. El objeto del conocimiento filosófico es, por tanto, una *totalidad* que exige ser conocida desde sí misma. Spinoza buscó realizar esta tarea a través de la causalidad mecánica, única conexión que reconoce como verdadera en la sustancia. Esto condujo a un dogmatismo, como señala Fichte,

según vimos. A diferencia de Spinoza, Hegel considera que esta totalidad tiene el modo de la subjetividad, por lo que la proposición que la conoce expone una *auto-relación temática* (Schäfer 2001, 183), es un *autoconocimiento del sujeto* (i.e. de su libertad) en el contenido que, no obstante, ofrece una conexión objetiva, no arbitraria. Naturalmente, esta conexión no es sino una forma de *reflexión*, lo propio del Yo. Y entonces lo decisivo es, precisamente, *distinguir esta reflexión de la reflexión del Yo formal*. Hegel denomina este modo no formal de reflexión como *pensar concipiente*, de modo que sería el pensar concipiente el objeto del saber filosófico. Respecto de la proposición filosófica o especulativa se señala: “[d]ado que el concepto es el propio sí mismo del objeto, que se expone como *su devenir*, éste no es un sujeto en reposo que sostenga inmóvil los accidentes, sino que es el concepto que se mueve y recoge dentro de sus determinaciones” (2018d [GW 9], 43).

De esto se sigue que aquello que tiene la posición del predicado en la proposición no es un accidente que pudiera estar o no estar en el sujeto, o incluso ser enlazado exteriormente a él, sino que es la *determinación esencial* que el sujeto se da a sí mismo (su autodeterminación), los conceptos que constituyen su objetividad. Hegel dice: son “la sustancia, la esencia y el concepto” (loc. cit.) del sujeto, con lo cual ofrece *avant la lettre* la división de su futura Lógica. En tal sentido, sostiene también que “la [...] naturaleza de la proposición en general, que encierra en sí la diferencia del sujeto y el predicado, es destruida por la proposición especulativa” (loc. cit), pues en ella no se predica algo del sujeto, sino que el sujeto pasa a sus predicados, se pone a través de ellos y conforma el alma de su movimiento inmanente, de la universalidad concreta que él mismo es. Por eso, Hegel señala que sujeto y predicado forman una ‘proposición idéntica’. Con todo, la *forma* de la proposición *mantiene* esta diferencia entre sujeto y predicado, lo cual indica que la identidad no suprime la diferencia, sino que el movimiento de la proposición está determinado cada vez, se lleva a cabo a través de un conjunto de determinaciones o referencias del sujeto a un predicado específico y luego a otro. Esto produce una proposición que consiste, más bien, en un enlace de proposiciones cuyos predicados ofrecen las determinaciones esenciales de la subjetividad, los conceptos de la ciencia en su conexión necesaria. Podemos apreciar que Hegel ve en esta proposición la unidad de identidad y no-identidad que Fichte sólo consigue pensar abstractamente. Esto lleva, finalmente, a la pregunta por lo que sucede con el sujeto fichteano al enfrentarse a la proposición.

Pues bien, debido a que se trata de una proposición, el sujeto que conoce espera encontrar en el sujeto de la proposición especulativa el ‘suelo firme’ (2018d [GW 9], 43) que le sirve como base para el enlace exterior de los predicados o accidentes. Hegel se vale de una alusión a Fichte para explicar lo que le ocurre al Yo que sabe: como adelantamos, en Fichte el contenido aparece en el Yo como un golpe (*Anstoß*) indeterminado que le obliga a interrumpir la dirección de su actividad idéntica y a iniciar un movimiento inverso hacia sí para nuevamente dirigirse al objeto, esta vez determinándolo. En otras palabras: se trata de una resistencia que sirve de ‘pivote’ a su poder de representarse la realidad. Por tanto, el golpe es una fuerza extraña que impulsa al sujeto a determinar lo que en primera instancia le niega. La proposición especulativa, en cambio, no contiene un accidente en el predicado, por lo que el Yo formal que conoce no puede simplemente pasar por sobre él y regresar a sí para ejercer su poder como principio determinante del sujeto representado. Más bien el predicado expone nuevamente al sujeto en su diferenciación inmanente, de manera que el Yo formal que conoce se ve forzado a atender a *ese movimiento del sujeto*, en lugar de introducir sus ratiocinios en él. Al encontrarse nuevamente con el sujeto en el predicado, y perder la base fija de sus ratiocinios, el sujeto que conoce sufre un contragolpe (*Gegenstoß*) que *capta su reflexión* y la mantiene en el movimiento inmanente de la proposición. Nuevamente nos encontramos con un aspecto negativo y otro positivo, pero en un sentido distinto al comportamiento del Yo formal: negativamente, la proposición especulativa niega el formalismo del Yo, al impedir que introduzca sus representaciones en el contenido del saber. Esto no es sino aquello que más arriba nombramos como una ‘negación del polo subjetivo’ que Hegel habría encomendado a un escepticismo. Positivamente, en cambio, tenemos que la proposición especulativa también expone los actos del Yo (o sea, del concepto), pero tal como ellos se organizan allí donde el pensar se ha liberado de su particularidad empírica. Por eso, Hegel considera que el pensar formal debe *plegarse* a la proposición especulativa y acompañar su movimiento; o más bien *reconocerse a sí mismo, como universal, en él*. Entonces el Yo que conoce *piensa absolutamente*.

Consideración final

Hegel sostiene que “no interferir con ocurrencias propias en el ritmo inmanente del concepto” es un momento esencial de la atención hacia el concepto” (2018d [GW 9], 42). En el contexto de su crítica a Fichte esta ‘abstención esencial’ de los raciocinios tiene el sentido de una recuperación del Yo fichteano para el curso de la exposición especulativa, cuyo despliegue y regreso a sí apenas se encuentra anunciado en la proposición especulativa. Si se acepta nuestra propuesta, podríamos decir que la doctrina de la proposición especulativa no sólo contiene los rasgos más elementales del modelo de exposición filosófica que Hegel pretendió llevar a cabo con su filosofía, sino también una función crítica clave para producir un giro en el comportamiento finito del conocer, tal como había sido elaborado por Fichte. Hemos intentado hacer plausible esta tesis acudiendo a sectores del pensamiento de Fichte y Hegel que permiten entender la complejidad de una discusión que en el Prólogo de la *Fenomenología* Hegel formula en apenas unas páginas, particularmente en lo relacionado con el sentido que adopta la crítica a las proposiciones fundamentales de Fichte en el contexto de la doctrina de la proposición especulativa. Desde lo anterior cabe sostener que el programa hegeliano consistente en “captar lo verdadero no como sustancia, sino en la misma medida como sujeto” no pretende sustancializar al Yo, sino exponer su actividad como contenido universal, lo cual exige empero un abandono de su formalismo y de la determinación de lo verdadero según el modo de ‘lo mío’. Si este programa puede ser comprendido como una realización más acabada del programa fichteano (la ‘referencia no-empírica al objeto que sea capaz de verdad’), como una superación del dogmatismo de la aseveración o, al contrario, como una renuncia al uso crítico de las categorías, es una pregunta que –al menos en este lugar– debe quedar necesariamente abierta.

Bibliografía

- De la Maza, L.M. 2003. “El sentido de la proposición especulativa en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”. En *Argumentationen. Urteil, Erkenntnis, Kultur*, H. Lenk et. al. (eds.), Münster: Lit.
- Duque, Félix. 1990. “Propuesta de lectura de la ‘Proposición especulativa’ de Hegel”. En: *Hegel. La especulación de la indigencia*, 13-162, Barcelona: Gránica.
- Düsing, Klaus. 1969. *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. Hegel-Studien 5*: 95-128.
- 1988. “Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik”. En I.P.V. Troxler, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Köln: Dinter.
- Ferraguto, Federico. 2017. As acrobacias de um novo escritor de filosofia: Fichte sobre a lógica de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 14: 145-163.
- Fichte, J.G. 1986. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hamburgo: Meiner.
- 1997a. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1774)*. Hamburgo: Meiner. Trad. *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2005.
- 1997b. “Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia”. En *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, 1-36, Madrid: Tecnos.
- 1997c. “Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia”. En *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, 37-105, Madrid: Tecnos.
- Förster, E. 2012. *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Hegel, G.W.F. 1971. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- 1998a. *Texte zur Habilitation 1801*. En *Gesammelte Werke 5, Schriften und Entwürfe 1799-1808*, 221-253, Hamburgo: Meiner.
- 1998b. *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten 1801/02*. En *Gesammelte Werke 5, Schriften und Entwürfe 1799-1808*, 259-265, Hamburgo: Meiner.
- 2018a. *Verhältniß des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*. En *Hauptwerke 1 (=GW 4)*, 197-238, Hamburgo: Meiner.
- 2018b. *Differenz des Fichte’schen System und Schelling’schen Systems der Philosophie*. En *Hauptwerke 1 (=GW 4)*, 1-92, Hamburgo: Meiner.
- 2018c. *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik*. En *Hauptwerke 3 (=GW 11)*, Hamburgo: Meiner. Trad. *Ciencia de la Lógica. I. La lógica objetiva*, Félix Duque, Madrid: Abada, 2011.
- 2018d. *Phänomenologie des Geistes*. En *Hauptwerke 2 (=GW 9)*, Hamburgo: Meiner.
- Jaeschke, Walter. 2003. *Hegel Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler

- Janke, Wolfgang. 2009. *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Amsterdam/Nueva York: Rodopi.
- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo: Meiner. Trad. *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas, México: Taurus, 2006.
- 2009. *Kritik der Urteilskraft*, Hamburgo: Meiner. Trad. *Crítica del Juicio*, Manuel García Morente, Madrid: Tecnos, 2007.
- Lauth, Reinhard. 1987. *Hegel vor der Wissenschaft der Logik*, Stuttgart: Franz Steiner.
- 1998. Eine Bezugnahme Fichtes auf Hegels ‘Wissenschaft der Logik’ im Sommer 1812. *Kant-Studien* 89: 456-464.
- Marx, Werner. 1970. “Vernunft und Sprache”. En *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, 21-44, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Sandkaulen, Birgit. 2019. “Fichtes *Bestimmung des Menschen* – Eine überzeugende Antwort auf Jacobi?”. En *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, 225-243, Hamburgo: Meiner.
- Schäfer, Rainer. 2001. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. Hamburgo: Meiner.
- 2006. *Johann Gottlieb Fichtes >Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre< von 1794*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.